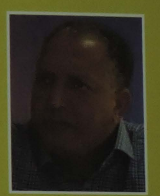


د. حسن بزاينيّة

في نقد الخطاب الاستشراقي

سيرة محمّد ونشأة الإسلام في الاستشراق الفرنسي المعاصر





د. حسن بزاينيّة:

باحث تونسي، حاصل على الدّكتوراه في اللّغة والآداب العربية.

أستاذ جامعي في الحضارة العربيّة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بتونس (جامعة تونس-المنار).

من مُؤلّفاته:

كِتابة السّيرة النّبوية لدى العرب المُحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائفُها، 2014.

بحث: «جُهود بعض المُحدَثين في تجديد خطاب السّيرة النّبوية»، في كتاب جماعي: محاولات تجديد الفكر الإسلامي، مُقاربة نقدية، إشراف بسّام الجمل، 2016.

ودراسات منشورة في بعض المجلات العِلمية المحكّمة، منها: «قضايا ترجمة القرآن، ترجمة بلاشير لسورة النّجم أنموذجا»، مجلّة العربيّة والتّرجمة، (2012). و«نقد مُقدّمات الأب لامنس النقدية لكتابة السّيرة النبوية»، مجلّة دراسات استشراقية، (2017). و«النُّخبة التّونسية ومعركة الخِلافة في النّصف الأوّل من القرن العِشرين»، مجلّة عالَم الفِكر، (2019).

البريد الإلكتروني: werghihassen@yahoo.fr

سلسلة المعرفة الدينية

سلسلة علميّة محكّمة

يديرها أ. د. فوزي البدوي

سلسلة
المعرفة
الدينية

سلسلة علميّة محكّمة
يديرها أ. د. فوزي البدوي

في نقد الخطاب الاستشراقي

سيرة محمّد ونشأة الإسلام

في الاستشراق الفرنسي المعاصر

د. حسن بزاينيّة

في نقد الخطاب الاستشراقي

سيرة محمّد ونشأة الإسلام في الاستشراق الفرنسي المعاصر

(رودنسن وجاكلين شابي وديكوبير وبريمار)



الكاتب: د. حسن بزاينية

عنوان الكتاب: سيرة محمّد ونشأة الإسلام في الاستشراق الفرنسيّ المعاصر

تنضيد: سعيد البقاعي

تصميم الغلاف: الشاعر محمّد النبهان

ر.د.م.ك: 5-095-24-9938-978

الطبعة الأولى: 2019

جميع الحقوق محفوظة للناشر©



مسكيلياني للنشر والتوزيع

15 نهج أنقلترا تونس- تونس العاصمة

الهاتف: 21512226 (216+) أو 93794788 (216+)

الإميل: masciliana_editions@yahoo.com

المحتوى

المَدخَل

لماذا الاستشراق الفرنسي؟ هذا أولُ سؤال هجَس في الذّهن ونحن نكتب مدخل الكِتاب، وأظنّه يهجِسُ في نفس القارئ كذلك. لا يُمكن لدارس مهما جَدّ في البحث أن يستوفِيَ مقالاتِ المستشرِقين في السّيرة النبوية ونشأة الإسلام، لأنّها كُتِبت بألسِنة مُختلِفة كالألمانية والإنجليزية والفرنسية وهلمّ جرّا. فمَن ذا الذي يقدِر في محيطنا العربي على حِذْق هذه اللّغات قاطِبةً؟ ثمّ إنّ التآليف غزيرة يعسُر أن يُحيط بها باحِثٌ في كتابٍ مُفرَد، فما صُنِّف في السّيرة خلال العصر الحديث، أي من أواخر القرن التاسعَ عشرَ حتى أواخر القرن العشرين، يفوق عددا ما صُنِّفَ فيها خلال ثلاثةَ عشرَ قرنا خلت[1]، وكذلك أمرُ المُؤلّفات الاستشراقية في السيرة، إذ بدأت تتكاثر منذ منتصف القرن التاسعَ عشَرَ، وغمرت الساحة الثقافية في القرن العشرين.

وإنّ الاستشراق الفرنسي الذي نقصد إلى دراسته، قسم جليل من الاستشراق الأوروبي والأنجلوسكسوني؛ ينهَل منه، ويُؤثّر فيه. فاستبحاثُ الاستشراق الفرنسي نافِذة على قضايا السيرة النبوية ونشأة الإسلام في الاستشراق عامّة، ولا تخلو مُؤلّفات

---

(1) حسن بزاينيّة، كِتابة السّيرة النّبويّة لدى العرب المُحدَثين، اتجاهاتها ووظائفها، ط 1، (الدّار البيضاء؛ بيروت: المركز الثّقافي العربي؛ مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2014)، ص 51-52.

الفرنسيين في الموضوع من عرض لبعض أطروحات الاستشراق الأنجلوسكسوني ومُحاورة لها، كعناية ديكوبير وبريبار بأطروحة باتريشيا كرون ومايكل كوك. ولا يخفى على قارئ كتاب محمّد لرودنسن (1961) اعتماده على منتقمري واط في مسائل عديدة، بل أخذه بآرائه في غير مسألة. ولا نُنكر نحن أهلَ المغرب العربي الوشائج التي تشدّنا إلى الثقافة الفرنسية لأسباب تاريخية ولغوية معروفة، تجعلنا نُقبل على قراءة ما يكتبه الفرنسيون، ونهتمّ به. هذا فضلا عن أنّ الاستشراق الفرنسي بدا لنا أقلّ «فنطازيا» وإغرابا من بعض الأطروحات الأنجلوسكسونية في السيرة، ولا سيّما أطروحة كرون وكوك في كتابهما الهاجَرية (1977) الذي أثّر في كثير من الدراسات الغربية عن ظهور الإسلام.

واخترنا تحديدا أن يكون الاستشراق الفرنسي المُعاصر موضوعا لبحثنا، لأنّ هذا الاستشراقَ وَريثُ المدرسة الفرنسية الكلاسيكية، مدرسة لامنس (فرنسي لسانا) وبلاشير وديمومبين وغيرهم[1]. أخذ عنها بعضَ مناهجها، وأفاد من جهودها، فعبرّ عن مسيرة الاستشراق الفرنسي برُمّته. وقد اتصل أعلام الاستشراق الفرنسي المُعاصر بالجيل الذي سبَقهم اتّصالا حقيقيا، إذ تَلمذت جاكلين شابي لكلود كاهين (Claude Cahen)، وأهدت له كتاب ربّ القبائل، واصفة إيّاه بمعلّمها (mon maître). وتكوّنت اللجنة التي ناقشت رسالة الدكتوراه التي قدّمها رودنسن سنة سبعين وتسعِمائة وألف من بعض رموز الاستشراق الفرنسي الكلاسيكي كهنري لاووست وبلاشير... إنّنا نعتقد أنّ ما سميناه استشراقا فرنسيا مُعاصِرا يبدأ في العقد السابع من القرن العِشرين، حين أخذ معهد الدراسات الإسلامية بالسربون (l'Institut d'Études

(1) ألف ثلاثة الكُتّاب في السيرة النبوية:

- Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra* (Roma: Pontif. Institutum Biblicum, 1912).

- Régis Blachère, *Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris: P.U.F, 1952).

- M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Coll. L'évolution de l'humanité (Paris: Albin Michel, 1957).

Islamiques)[1] يفقِد احتكار الدراسات العربية والإسلامية، إذ حاول رُوّادُها منذ سنة 1960 أن ينفتِحوا على العلوم الإنسانية. وقد أُسّس في تلك السنة قسمُ «اللّغات والحضارات الشرقية» في المركز الوطني للبحث العِلمي (CNRS)؛ وأضحى مُنافِسا للسربون، يهفو إلى إغناء البحث عن العالَم العربي بالإفادة من العلوم الإنسانية. وفي حِقبة الستينات ضجّ الباحِثون العرب خاصّة بطرائق البحث الاستشراقية التقليدية، فنشر أنور عبد الملك مقاله الشهير «الاستشراق في أزمة» (1963)...

في مصادر البحث

إنّ مدوَّنة الاستشراق الفرنسي المُعاصر غَنِيّةٌ، لا يُمكن أن نختزِلَها في بضعة مُؤلّفاتٍ. فانتخبنا منها آثارا صنّفها جامعيون وباحِثون مُختصون بتاريخ الإسلام، وهو لون من الاستشراق سمّاه الكاتب الفرنسي بريسون «الاستشراقَ الجامعي» (l'orientalisme universitaire)[2]. ويكتسب هذا الاستشراقُ سُلطة في أذهان القُراء تنبع من سُلطة كُتّابه، وهكذا يكون أبعدَ تأثيرا في أفهام الناسِ، وأكبرَ قُدرة على صناعة تمثُّلاتهم للإسلام. رغم أن بعض الكِتابات والأطروحات الاختزالية عن الإسلام قد تلقى رواجا في بعض المراحل التاريخية التي تصطبغ بالصراع، ككَتاب حنّا زكريا الذي يُشنّع فيه على محمّد والإسلام خلال الحرب الفرنسية على الجزائر (منتصف القرن العشرين)[3]، لكن سُرَعان ما طُوِي ذكره. وهذا فضلا

---

(1) أنشأ هذا المعهد في العقد الرابع من القرن العشرين الجيلُ الأول من المستشرقين الفرنسيين كديمُومْبين ومارسي، وماسِينيون. ثمّ خلفهم عليه وعلى مجلّة المعهد أرابيكا (Arabica) الجيلُ الثاني كجاك بيرك ولاووست.

(2) انظر:

Thomas Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980): comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines ?», *Revue française de sociologie*, Vol. 49, 2008/2, p. 272.

(3) ظهر الجُزآن الأولان سنة 1955 و1956. واسم الكاتب الحقيقي جبرائيل تيري (Gabriel Théry). وتقوم أطروحة الكتاب على اعتبار الإسلام هُرطقة مشتقة من الديانتيْن اليهودية والمسيحية:

Hanna Zakarias, *L'Islam entreprise juive, de Moïse à Mohammed.*

عن كون الاستشراق الجامعي أقربَ إلى العِلم، من سائر ما يكتبه المثقفون مُرسَلا، لا يحتكم إلى مصادر علمية، ولا يعي مسائل التاريخ الإسلامي. ثمّ إنّ تخصّصَنا الجامعي للحضارة العربيّة والإسلامية يجعلنا نميل إلى مُحاورة الخِطابِ «العِلمي» عن الإسلام، ولا يعني ذلك أنّ ما يكتُبه غيرُ العُلماء المُختصّين بالإسلام لا يستدعي درسا. بلى، لكن يُمكن أن ينهض بذلك جمهور من الدارسين من مشاربَ مُتباينةٍ، لأنّ السيرة النبوية ونشأة الإسلام، تقعان في ملتقى عُلوم شتّى، كعلم الأديان، والتاريخ، وعلم الاجتماع...

لا مناص من الاختيار في الدراسات العِلمية، واختيار المرء قطعة من عقله كما قال العرب قديما. وكلّ اختيار يستند إلى تصور للمدوّنة المستهدَفة بالدرس، وقد اصطفينا من مصنَّفات الاستشراق الفرنسي المُعاصر (حِقبة ما بعد سنة 1960) نموذَجَين رئيسيْن هما: كتاب محمّد لرودنسن، وكتاب ربّ القبائل لجاكلين شابي (1997)[1]. أمّا رودنسن فعلَمٌ من مشاهير الثقافة الفرنسية، ومن أغزر الكُتّاب الفَرنسيين تأليفا عن الإسلام[2]. ويندرج كتابُه الذي صدر في مطلع العقد السابع (1961) في بداية الفَترة التي تُمثّل الحيِّز الزمني لبحثنا. ويُعدّ رودنسن مُحاوِرا حاذقا للثقافة العربية، إذ خاض في أجلِّ قضاياها، كعلاقة الإسلام بالرأسمالية، والدراسات المحمّدية، والصراع العربي الإسرائيلي... ولبِث الكاتب من عُمره سنينَ بلبنان (1940-1947)، أنشأ خلالها علاقاتٍ مع بعض المُثقّفين والسياسيين العرب، ولأجل هذه المنزلة والشُّهرة أقبل الكُتّابُ العرب على ترجمة بعض آثاره،

---

(1) انظر:

- Maxime Rodinson, *Mahomet* (Paris: Club français du livre, 1961)
- Chabbi. Jacqueline, *Le seigneur des tribus, L'islam de Mahomet* (Paris: Noêsis, 1997)

(2) منها مثلا:

- *Islam et capitalisme* (Paris: Le Seuil, 1966).
- *Israël et le refus arabe, 75 ans d'histoire* (Paris: Le Seuil, 1968).
- *La Fascination de l'Islam* (Paris: Maspero, 1980).
- *L'Islam : politique et croyance* (Paris: Fayard, 1993).

ودراستها[1]. فرودنسن ليس مجرَّدَ مُستشرِق تدبّر جوانبَ من الثقافة العربية والإسلامية، وإنّما هو عالِم جمع بين مشاغل المثقَّف الفرنسي، وهواجس المثقّف العربي بصدد قضايا فكرية وسياسية حادِثة، كالموقف من محِنة فِلسطين، وعلاقة الإسلام بالماركسية[2]...

أمّا جاكلين شابّي فهي أستاذة بالجامعات الفرنسية، وتحظى بمكانة مرموقة في الأوساط الأكاديمية، إذ تتصدّر أسماء الباحثين في مجال الدراسات العربية والإسلامية بفرنسا. فلا ريْبَ في أنّ هذه «السلطة المعرفية» تستدعي أن نفحص عن مصدرها، بدراسة أثر ضخم من كتبها هو **ربّ القبائل، إسلام محمّد** (726ص) الذي أفردته لظهور الإسلام وسيرة نبيّه؛ فعرضت فيه أطروحة مركّبة حول نشأة الإسلام في الوسط الوثني الجاهلي، وما كان لذلك من أثر في العقائد القرآنية الأساسية، مثل النبوة والتوحيد والحجّ وهلمّ جرّا. وتستوجب أطروحة شابي بحثا دقيقا عن أمرها لخروجها ظاهرا عن مألوف المقالات في نشأة الإسلام، ولقِلةّ اهتمام الدارسين العرب بها. وقد استأنسنا في بحثنا بكتابها الثاني **تفكيك رموز القُرآن، صور كِتابية بأرض العرب** (2008)[3]، إذ ضمّ مسائلَ كثيرةً ذاتَ صلةٍ وثيقةٍ بمواضيعِ الكِتاب الأوّل، فأتاح لنا ذلك سُبُلَ المُقارنة، واقتفاء مسارب التطوّر، ورصد معالم الثّبات في أعمال شابي.

وقد رأينا أنّ الاقتصارَ على كتاب رودنسن، وكِتابَيْ شابي لا يَفي الاستشراق الفرنسي حقَّه من البحث، ولا يُقدّم صورة مُجملة عن جهود العُلماء الفرنسيين في

---

(1) نعرف من هذه الآثار الترجمات الآتية:
- الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط 4 (بيروت: دار الطليعة، 1982).
- الإسلام، سياسة وعقيدة، ترجمة أسعد صقر (بيروت: دار عطية للنشر، 1996).
- جاذبيّة الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، ط 2 (بيروت: دار التنوير، 1998).

(2) نقصد كتابَه: الماركسية والعالمَ الإسلامي:
Marxisme et monde musulman (Paris: Le Seuil, 1972).

(3) انظر:
Jacqueline Chabbi, *Le Coran décrypté, figures bibliques en Arabie* (Paris: Fayard, 2008).

دراسة السيرة النبوية وما اتّصل بها من قضايا، فوّسعنا دائرة النّظر والفَترة الزمانية، إذ أضفنا إلى مصادرنا كتاب ديكوبير الشحّاذ والمُحارِب، **تأسيس الإسلام** (1991)، وكتاب بريمار **تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ** (2002)[1]. والكاتِبان كِلاهما مُؤرِّخ جامعي اهتمّ بتاريخ الإسلام، والدراسات العربية. وقد حاول ديكوبير في كتابه أنْ يُجيبَ عن سُؤال رئيس: كيف نشأ الإسلام؟ فابتدعَ «ثلاثيّةً» طريقةً لتفسير تلك النشأة، أخذها من ميراث الرسول الذي ترك، أي البغلة والسِّلاح والضيعة. ويرى أنّ مبادئَ تأسست على تَركة النبي، فصارت نماذِجَ للمُسلِم، يقتدي بها. وعلى هذا النّحو مزج ديكوبير الفحصَ عن ظهور المُؤسسات الإسلامية (نشأة الإسلام)، بمسائل السّيرة النبوية. في حين نهج بريمار نهجا آخر، إذ استبحث نشأة الإسلام على طريقة جماعة من الباحثين الذين لم يعودوا يؤمنون بعمُود السيرة القديم، ولا يثقون في خطِّية الرواية الإسلامية (التسلسل المشهور)، وإنّما يكتفون بتدبّر بعض المسائل من حياة النبي، ويستقصُون المشكلاتِ المُتعلّقة بها[2].

وليس الغرضُ من هذه الدّراسة أن نهتمَّ بجهود طائفة من العُلماء الفرنسيين في البحث عن نشأة الإسلام وما يتلبّس بها من قضايا السّيرة، وإنّما نقصد إلى تفكيك الخطاب الاستشراقي الفرنسي من خلال نماذج من المستشرقين يُمثّلون في نظرنا حلَقات التمثُّلات الفرنسية لبداية الإسلام، ويُعبّرون بقدْر مّا عن اتّجاهات البحث في موضوعنا. ولا نطلب من وراء هذا إلا أن ننفُذ إلى خصائص الخطاب الاستشراقي الفرنسي، واستجلاء أهمّ مواقفه من نشأة الإسلام، وليست تلك المواقف في نهاية الأمر سوى تمثُّلات للإسلام بأسره، وما الاستشراق الفرنسي كذلك إلا قِطعةٌ من

---

(1) انظر:

- Christian Décobert, Le *Mendiant et le Combattant, l'institution de l'islam* (Paris: Éditions du Seuil, 1991).

- Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam entre écriture et histoire* (Paris: Seuil, 2002).

(2) انظر:

Prémare, *Les fondations de l'islam*, p. 10.

الاستشراق. وهكذا ينكشف ما بين الاستشراق والاستشراق الفرنسي من اتّصال، لأنّ العُلماء الفرنسيين لا يكتبون بمعزَل عن تلك الحركة العلمية والثقافية الكبرى التي اصطُلِح على وسمها بالاستشراق. ويُفضي تدبّرُ قسم من الخطاب الاستشراقي تدبرا نقديا إلى رصْد العلاقة التي تربط العرب والمُسلِمين بالآخر (الغرب)، وهذه مسألة جليلة في الدرس الحضاري، لتداخلها مع القضايا السياسية وغيرها.

الاستشراق والنّقد العربي المُعاصر

هذا ليس كِتابا في الاستشراقِ، وإنّما هو بحث في نصوص الاستشراق الفرنسي التي تصدّت لسيرة النبي محمّد، ونشأة الإسلام، وهما موضوعان مُتلازِمان في حقيقة الأمر. ولا نقصد من حديثنا عن الاستشراق في هذا المقام إلى صياغة نظرية حوله، فذلك بعيد المنال، وليس طَلِبَتَنا. ويعسُر أن يأتِيَ باحِثٌ بجديد في مسألة الاستشراق، بعدَ إذ خاض فيها أساطينُ العُلماء كرودنسن، وبرنار لويس، وأنور عبد الملك وإدوارد سعيد وآخَرون[1]. ويعترِف إ. سعيد، على عِلمه، بفضل السَّبْق لكثير من العُلماء من قبله، إذ قال: «ما قُلتُه في الاستشراق كان في جوهره قد قِيل من قبلُ على لسان أ. ل. طيباوي، وعبد الله العروي، وأنور عبد الملك، وطلال أسد،

(1) مِن الأعلام المذكورين مَن أفرد للاستشراق كتابا، ومنهم مَن خصّه بفصل أو فصول من كتاب. فرودنسن مثلا أفرد لمراحل الرّؤية الغربية للإسلام وللدّراسات العربية والإسلامية بأوروبا كتاب: جاذبيّة الإسلام. أمّا لويس فعرض لعلاقة الشرق بالغرب، وقضايا الاستشراق في القسم الثاني والخامس (الأخير) من كتابه: عودة الإسلام. ونشر أنور عبد الملك مقالا وسمه بـ «الاستشراق في أزمة» (1963)، فأثار نقاشا عِلميا غنيا في أوساط المُستشرِقين. وأشهر ما أُلِّف في الموضوع غيرَ مُدافَعٍ كتاب إدوارد سعيد الاستشراق (النشرة الإنجليزية 1978؛ الترجمة الفرنسية 1980). وقد اعتمدنا على النصوص الفرنسية الأصلية (عبد الملك وروودنسن)، أو على الترجمات الفرنسية للويس وسعيد، وأضربنا عن الترجمات العربية لفساد بعضها (ترجمة كمال أبو ديب لكتاب سعيد نموذج للاستخفاف بالعلم والقُرّاء معا):

- A. Abd-el-Malek, «L'orientalisme en crise», *Diogène* 44, 4e trimestre (1963).
- Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam* (Paris: La Découverte/Pocket, 1993).
- Bernard Lewis, *Le retour de l'islam* (Paris: Gallimard, 1985).
- Edward Said, *l'Orientalisme l'Orient créé par l'Occident*, Traduit de l'Amércain par Catherine Malamoud (Paris: Éditions du Seuil, 2005).

وس. هـ. العطّاس، وفرانز فانون، وإيميه سيزار...»[1]. فلا داعِيَ إذا لادّعاء الرّيادة حِيال هذا الأمر. وإنّما قُصارى ما نطمحُ إليه أن نُبرِزَ مكانةَ الاستشراق الفرنسي من حركة الاستشراق على وجه العُموم.

والاستشراق الذي يعنينا في بحثنا هذا هو الاستشراق الذي عرَّفه سعيد بأسلوب جامِع في قوله: «ذلك الفرع العِلمي الذي بدأ في الغرب منذ أوائل القرن التاسِعَ عشَرَ، وراح يتخصّصُ المرء على أساسه في دراسة الثّقافات والتّراثات الشرقيّة المُختلِفة»[2]. وقد تعدّدت سُبل المُستشِرقين الغربيين في دراسة الثقافات الشرقية، واختلفت وظائفُهم، فكان منهم المُبشِّر (لامنس)، والقُنصل، والعالِم المُؤرِّخ... وكذلك تباينت أغراضهم من دراسة الثّقافة الإسلامية، فاستهدف بعضُهم خِدمةَ الاستعمار بالجدل والتبشير (وليام مُوير)؛ وسيطرت القضايا الفيلولوجية، واكتشاف الشرق، والعقائد واللغات الشرقية على بعضهم (نولدكه). ولكنّ ظهورَ الاستشراق في الفَترة الكولونيالية، وعلاقة بعض أعلامه بالإدراة الاستعمارية لبلاده، أو لبلد أوروبي آخر جعل من اصطلاح «استشراق» مذموما في الوعي العربي والإسلامي كما نبّه إلى ذلك محمّد أركون[3]. وأرجحُ الظنّ أنّ المشاكل التي حفّت بالاستشراق، والسِّجالات العِلمية التي دارت به كانت باعِثةً على إقدام المُؤتمر التاسع والعِشرين للمستشرِقين بباريس سنة 1973 على العُدول عن الاسم القديم «استشراق»، إلى «المؤتمر الدولي للعُلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا». لكن هيهات لم تُفلِح هذه المُحاولات في طمْس الاسم القديم، فظل براغماتيا سيّدَ الاستِعمال!

وكما تعدّدت مناهج المستشرِقين، ومقاصدُهم من درْسهم، اختلفت مواقف الكُتّاب العرب من الاستشراق. ويُمكن في اعتِقادي أن نَميزَ اتّجاهيْن تجلّى من خلالهما

(1) إدوارد سعيد، «إعادة النّظر في الاستشراق»، ترجمة ثائر ديب، الآداب الأجنبية (دمشق)، العدد 115 (2003)، ص 70.

(2) نفسه، ص 67.

(3) محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 67.

النقد العربي للاستشراق: أولها اتّجاه «مُحافِظ» أو تقليدي، يُناوئ الاستشراق، ويشنّع عليه؛ ويمتدح الهُوية العربية الإسلامية. ويُمثّلو هذا التيار الواسع مختلِفو الاختصاص، إذ نجد بينهم رجلَ الدين المُسلِم، والكاتِبَ المُقلِّد، ومُثقّفين من غير المُختصّين بعلم بذاته... أمّا الاتّجاه الثّاني، فقد سعى إلى نقد الخِطاب الاستشراقي نقدا عِلميا، ومُحاورته في مسائل منهجية أساسية. فكان طبيعيا أن يُمثّله باحِثون جامِعيون، منهم مَن تمرّس جيّدا بالمناهج الاستشراقية في كنف الجامعات الغربية، واطّلع على كثير من مصنَّفات المستشرقين في لُغاتها الأصلية. ونرى أنّ أنور عبد الملك وإدوارد سعيد يُعبّران عن هذا الاتّجاه الأكاديمي أحسنَ تعبير، فالأوّلُ احتضنته الجامعات ومُؤسّسات البحث الفرنسية دارِسا ومُدرِّسا وباحِثا. وقضى إ. سعيد عُقودا من عُمره مُدرِّسا وباحِثا بالجامعات الأمريكية، هذا فضلا عن النقاش العِلمي الذي أثاره نقدُ الرّجليْن للاستشراق، فأغنى القضيّة.

لا يحتاج الحديث عن الاتّجاه الجِدالي الأول استدلالا مُسهَبا، إذ إنّ كثيرا ممّا يُكتَبُ عن الاستشراق في البلاد العربية والإسلامية يدخل في باب الردّ على المستشرِقين، وتفنيد مقالاتهم في الإسلام... بل يكفي في أحيان أن نتصفّحَ فهارسَ بعض الكُتب التي تدبّرت قضايا الاستشراق لنُدرِكَ المسالك الجِدالية التي يسلُكها أصحابُها. ولا تختلِفُ آراء المُثقّفين عن آراء الباحِثين الجامعيين في هذا المِضمار، فكلا الفريقين يركبُ أسلوبَ الهُجوم على الاستشراق، و«الذبّ» عن النبي والإسلام دون عناء التتبع الدقيق لمقالات المستشرِقين، وبلا نقد صميم لآرائهم. فضلا عن اعتماد المُنافِحين على ترجمات وأصداء لما قاله المستشرِقون، أكثر من الرّجوع إلى نصوصهم الأصلية. وقد نقل آلان روسيون (Alain Roussillon) مُقتطَفا من جريدة سلفية يُقيّد تلك الآراء التي تقِف من الاستشراق موقِفَ الرِّيبة والاستهجان: «إنّ المُستشرِقين ليسوا مُؤهَّلين للتحدُّث عن الإسلام، وذلك لأنّهم لا يتمتّعون بأيّ مِعيار لضمان النزاهة العِلمية. فانخراطُهم التاريخي في الحُروب الصليبية ضدّ الإسلام، والوشايات التي يُشيعونها عن نبيّه، ورفضهم للطّبيعة الإلهية للوحي، وعجزهم عن رُؤية الطّابَع

الإعجازي للقُرآن، وجهلهم باللغة العربيّة وأسرار بيانها، هذا دون أن نذكر دعمهم لليهود والصّهاينة ضدّ العرب والمُسلِمين، كل ذلك ينزع عنهم كلّ نزاهة»[1]. وهكذا أجمَل هذا «السلفي» مآخذ «الإسلاميين» على المُستشرِقين بطريقة تكشف عن منهج يتّسمُ بالمُجازفة (extrapolation)، والأحكام العامّة... ونحن لا نعترض على بعض ما جاء في كلامه، وإنّما اعتراضنا على منهجه، إذ هناك فُروق بين النتائج التي تقود إليها مُقدِّمات البحث العِلمي، والنتائج التي تُرسَلُ على عَواهِنِها.

وإذا «تفهمنا» كلام صاحب المقال بردّه إلى مُنطلقاته الإيمانية التقليدية، وقلّة إحاطته بقضايا الاستشراق، فإنّنا نُنكر على الباحثين الجامعيين أن يسيروا في خُطاه. فأصول البحث العِلمي تأبى الأحكام العامة، والإعراض عن النصوص الأصلية، مثلما تنبُذ الأحكام المُسبقة والذاتية؛ وليس السِّجالُ الديني مقصدا من مقاصد العُلماء. فهذا باحث سوداني يُعلن في مُقدّمة رسالة جامعية في الاستشراق والسيرة النبوية، أنّه سيتصدى لدراسات واط وبروكلمان وفلهوزن حتّى يُحصِّن «العقل المُسلِم في مجال يرتبطُ أشدَّ الارتباط بعقيدته وهُويّته»[2]. وسيُصوّب أخطاء جماعة المُستشرِقين التي وقعوا فيها عندما درسوا السّيرة النبوية، وكأنهم تلاميذُ بالمَكتَبِ. ويُبشّر الباحث بمقصد ثالث لبحثه، وهو «إبراز ما انطوت عليه دراسات وات وبروكلمان وفلهاوزن من تعصّب ديني وعنصري، أدّى إلى إفراغ الإسلام من ذاتيته الحضارية، وتجريد النبي ﷺ من أهمّ صفاته، وهي صفة النبوّة»[3]. وتُفصِح هذه المُقدّمات عن مُنطلقات الباحث الدينية، وعن غاياته الجِدالية. وتنطوي أيضا على أحكام قبْلية («تعصب ديني وعنصري»). ومَنْ يُصرّحُ بغايات غير عِلمية في فاتحة

---

(1) آلان روسيون، «المُناقشة الدّائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربيّة: حيرة العُلوم الاجتماعية»، ضمن كتاب: الاستشراق بين دُعاته ومُعارضيه، ترجمة هاشم صالح، ط 3 (بيروت: دار السّاقي، 2016)، ص 190. والعدد الذي رجع إليه روسيون من جريدة النور مُؤرّخ بـ10/ 10/ 1984.

(2) عبد الله محمّد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، دراسة تاريخية لآراء (واط- بروكلمان- فلهاوزن) مُقارنة بالرؤية الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، ط 1 (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997)، ص 2.

(3) نفسه.

بحثه، لا يُمكن أن يكون في متنه دارِسا مُتجَرِّدا من هواه؛ ولو أرجأ عبد الله النعيم أحكامَه إلى محلّ متأخّر من البحث لخفّف من نزعته السِّجالية السّافِرة. ولا يعني هذا أنّ آراء الجماعة وبخاصة بروكلمان وفلهوزن لا تخلو من تهافت في أمور، لكنّ إظهارها يقتضي التتبع الدقيق لمقالاتهما، ويستوجب فحصا نقديا عن أمرها، يُبايِنُ الأحكام الدينية الجِدالية.

ولا تختلِفُ أحكام الباحث الجزائري لخضر الشايِب على رودنسن عن أحكام النعيم على واط وبروكلمان وفلهوزن، إذ «استمرأ» المُنافحة الدينية، فكال لرودنسن سِبابا بالمجّانِ: «وقد طبّق رودنسن مبادئ إلحاده ومنهجه في بحثه لشخصيّة النبي ﷺ، حيث عمِل على إقصاء البُعد الغيبي والإعجازي في رسالته، وركّز فقط على دراسة نفسيته، وارتباطاته عليه الصلاة والسلام بالعوامل الماديّة في المجتمع العربي»[1]. ولم نعثر في دراسة الشايب على ذكر لكتاب محمّد لرودنسن، إذ لم يُثبِتْه في قائمة المراجع! وهكذا كانت أحكامُه دينية مُرسَلةً. ومن عجائب البحث «العلمي» في المحيط العربي أن يتّفِقَ أكاديميون من أقطار عربيّة شتّى في أحكامٍ عجِلة على الاستشراق وأعلامه، وحتّى بعض مَن تسنّت له الدّراسة بالجامعات الغربية، واحتكّ بالأوساط الاستشراقية لم ينأ بنفسه عن السّجال الديني، وعن مُعاداة الاستشراق جُملةً. فقد ذمّ الباحث الجامعي العِراقي عبد الجبار ناجي الاستشراقَ برُمّته، واستعاد الموقف الديني التقليدي المُناوئ للمستشرِقين، وهو تلميذ لأحدهم! إذ نال شهادة الدكتوراه من جامعة لندن سنة سبعين وتسعِمائة وألف، بإشراف المستشرق البريطاني برنار لويس، وارتحل إلى أمريكا... ومع هذه التجربة يحكم على الاستشراق بقوله: «إنّ الدّراسات الاستشراقية، وما تحمله من تفسيرات خاطئة، ومن افتراءات هادفة»[2]. ولهذا قلنا إنّ الاستدلال على ثَبات الموقف التقليدي من

(1) لخضر الشايب، نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر (الرياض: مكتبة العبيكان، [د. ت.])، ص 250.

(2) ورد كلامُه في تقديم ترجمته لكتاب المُستشِرق الإيطالي فرانشيسكو كبريلي (Francesco Gabrieli): محمّد والفتوحات الإسلامية، تعريب عبد الجبار ناجي [عن الإنقليزية]، ط1 (بغداد؛ بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث؛ منشورات الجمل، 2011)، ص 42.

الاستشراق أمرٌ يسيرٌ، لتشابه آراء «المُحافظين»، ولاتّفاقهم على اختِلافِ درجاتِهم العِلمية.

أمّا الاتّجاه الأكاديمي النقدي فلم يجتزئ بالأحكام العامّة، والمواقف الدينية من الاستشراق، وإنّما حاول الفحص عن الخِطاب الاستشراقي فحصا عِلميا في ضوء العُلوم الإنسانية التي ساهمت في تشكيل النظام المعرفي المُعاصر (الابستيمي). وحاول أعلامُه أن ينفُذوا إلى الخلفيات الثقافية للمُستشرِقين بلا عَداء مُسبَق لهم، ودون الانطِلاق من أحكام قبْلية. وقد ذكرنا أنّ أنور عبد الملك في الفضاء الفرنكفوني، وإدوارد سعيد في الوسط الأنجلوسكسوني أنجزا نقدا جليلا للاستشراق، انطوى على بعض مآخذنا على المُستشرِقين الفرنسيين الذين استبحثنا آثارَهم، وعبّر عن أوجه من نقدنا إيّاهم. وتكاد أطروحتا عبد الملك وسعيد في نقد الاستشراق تأتلِفان في مسائل جوهرية، سنزيدها إغناءً ما استطعنا.

يرى عبد الملك أنّ الاستشراق كان في خِدمة الاستِعمار، فالمعارف التي يُقدّمها مكّنت الشُّعوب المُستعمِرة من إخضاع الشعوب المغلوبة[1]. وقد اختصر الاستشراق الشّعوب الشرقية في جوهر ثابِت (caractère essentialiste)[2]. وركّز على دراسة ماضيها ليُظهِرَ أنّها ظلّت بهامش الحداثة «الغربيّة»، ولكون الحِقبة المُعاصِرة «مُزعِجةً»، ارتبطت في الوعي الغربي بالاستِعمار... لكن بعد الحرب الثّانية، أصبح الشرقيون فاعِلين أحرارا بعدَ إذ كانوا مواضيعَ درسٍ[3]. وكانت مشاغل عبد الملك أكاديميةً أساسا، إذ توجّه بنقده إلى الاستشراق العِلمي، ولا سيّما طريقة دراسة

(1) انظر:

Abd-el-Malek, «L'orientalisme en crise», p. 112.

(2) انظر:

Ibid., p. 113.

(3) انظر:

Ibid., p. 109: « Depuis 1945 ce n'est pas seulement le terrain qui échappe [à l'orientalisme], mais aussi les hommes, hier encore «objets» d'étude, et, désormais, «sujets» souverains ».

العالَمَ العربي كما كانت سائدةً بالسربون، بمعهد الدّراسات الإسلامية. وهكذا أراد عبد الملك أن يُخرِجَ الدّراسات العربية من دائرة الفيلولوجيا والمركزية الأوروبية إلى اللسانيات والآفاق الإنسانية[1].

ونرى في كلام عبد الملك الأكاديمي المصري الذي قضى زمنا طويلا باحِثا وأستاذا بالجامعات الفرنسية قدْرا من الدقّة، فخِدمة بعض المُستشرقين والمُستعربين للاستعمار بدأت مع الاستعمار ذاته، إذ زار الرحّالة الفرنسي فولني (Volney) مِصرَ سنة 1787 قُبيل حملة نابليون، وقدّم نصائِحَ لفرنسا، مغزاها أنّ احتِلال مصر يستوجِبُ ثلاثَ حُروب، أوّلها ضدّ بريطانيا، والثّانية على الباب العالي، والثّالثة على السُكان المُسلِمين الذين يكرهون الأجانب[2]. وكذلك زار الكشّافة دي فوكو (de Foucauld) المغرِب مُخبِرا، مُتنكّرا في زِيّ ربّاني يهودي، فوصفها لغايات استعمارية، واستعان في مهمّته بحاكم الجزائر الفرنسي. ويدلّ عُنوان كتابه مهمة استطلاعية بالمغرب الأقصى على مقاصده إلى خدمة الاحتلال[3]. ولا يشُذّ بعضُ الاستشراق العِلمي الذي اهتمّ به عبد الملك عن تيار فولني ودي فوكو، إذ كان المُستشرق الإنجليزي ويليام مُوير ناشِطا في ميدان التبشير بالهند، فطلب منه المُبشِّر الألماني فندر (Pfander) أن يُصنِّفَ سيرة لمحمّد، فتُترجَمَ إلى اللّغة الأوردية لأغراض جدَلية؛ فاستجاب مُوير بتصنيف كتابه المعروف بـحياة محمّد (1861)[4].

---

(1) انظر:

Thomas Brisson, «La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture», *Revue d'anthropologie des connaissances*, Vol. 2, n°3 (2008), p. 516.

(2) فيصل جلول، الجندي المستعرب: سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)، ط2 (بيروت: دار الفارابي، 2012)، ص 10.

(3) صدر كتاب دي فوكو سنة 1888، واعتمد في تحريره على التقييدات التي كان يحُصّلها في غفلة من أهالي المغرب الأقصى:

Charles de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc 1883-1884*, Paris, Challamel, 1888, 2 vol., XVI-500 p.

(4) راجع:

- Antonie Wessels, *A modern arabic biography of Muḥammad, a critical Study of Muḥammad* =

وحتّى لا نقع في إثم الأحكام العامّة الذي انتقدناه على كثير من الباحِثين، لا مناص من الإقرار بأنّ بعض المُستشرِقين كانوا عُلماءَ لا شأن لهم بِخِدمة الاستِعمار، على ما يُمكن أنْ يُؤخذ على آرائهم. ويجدرُ التنبيه إلى أنّ ما انتقده عبد الملك يتعلّق بالاستشراق الذي واكب الحِقبة الاستِعمارية أكثرَ من تعلّقه بِفَترة ما بعد الحرب الثانية التي بدأ فيها الاحتلال ينجلي عن الدول العربيّة والإسلامية شيئا فشيئا. فقد عُرِف عن ريجيس بلاشير مُناصرته لتحرر الشعوب العربية من رِبْقة الاستعمار الفرنسي[1]؛ وكان غولدتسهر (Goldziher)، المُستشرِق اليهودي المجري، مُناهِضا للهيئات الصهيونية، فلم يُجارِها في حمْلِ اليهود على الهِجرة إلى فِلسطين[2]. ويذكر حُسام عيتاني أنّ غولدتسهر «شارك في التظاهرات التي سار فيها طُلّاب الأزهر احتجاجا على تنامي النّفوذ الاستعماري في مصرَ في الرّبع الأخير من القرن التّاسِعَ عشَرَ». ولهذا يعتقد أنّه «من الظُّلم أن يُوضَع في مصاف مَنْ عمِلوا صراحة لِحساب أجهزة الاستخبارات، ووزارات المستعمرات، ومَن ذهبوا في مُهمّات استِطلاع، وتمهيد لحملات الاحتلال، وهؤلاء ليسوا نادرين بين المُستشرِقين»[3]. وكذلك نجد وسْط المُستشرِقين المُعاصِرين مَنْ ناوأ نزعات الاحتِلال كموقف رودنسن من الصهيونية، إذ قال: «لم أكن أعتقد يوما بأنّ لليهودِ الحقّ في فِلسطين، لذا لم تكن تخطر

= *Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972), pp. 224-225.

والعنوان الأصلي لكتاب مُوير:

.William Muir, *The life of Mahomet* (London: 1861).

وقد كان فندر مُبشِّرا بالهند، وهو صاحب كتاب ميزان الحقّ (طبعة عربية 1865) الذي يُعتبَرُ من باكورِ المُصنّفات الجدالية في القرن التاسِعَ عشَرَ.

(1) انظر:

Henri Laoust, «Notice sur la vie et les travaux de M. Régis Blachère, membre de l'Académie». In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 121e année, n. 3 (1977), pp. 575-576.

(2) حُسام عيتاني، الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2014)، ص 298.

(3) نفسه، ص 300.

ببالي قضيّة الهِجرة إلى إسرائيل»[1]. هذا كما قلنا على ما في خطابات هؤلاء العُلماء من «طبقات» ثقافية، يُمكن تأويلها بالمنازع الدينية، والمركزية الغربية.

يجوز القول إنّ عبد الملك انشغل أساسا بنقد طرائق معهد الدّراسات الإسلامية بالسربون، التي لم تنفتح على علوم العصر، وظلّت مُتشبِّثة بمقالات الاستشراق الكلاسيكي، ومنهجياته الفيلولوجية والتاريخية... في حين انشغل إ. سعيد بعلاقة الشّرق بالغرب من خلال المصادر الاستشراقية على اختِلافها (الأدبية والعلمية). وقد مثّلت حرب 1967 مُنعرجا حاسِما في فكر سعيد أستاذ الأدب بجامعة كولمبيا، وهي فَترة اتّسعت خلالها الهُوّةُ بين العرب والمُسلِمين من جهة، والغربيين من جهة أخرى، لمُساندة قُوى غربيّة إسرائيل في حربها على العرب... ولعلّ «ثورة» سعيد على الاستشراق تُفهمُ في ضوء هذه العلاقة المُتوتِّرة بين الشرق (العرب والمسلمين) والغرب. أمّا القضيّة الرّئيسة في كتاب الاستشراق (1978 بالأنقليزية؛ و1980 بالفرنسية) فهي مسألة الشّرقُ المُتخيَّل الذي صنعه الغرب (صُورة الشرق لدى الغرب)، إذ يرى سعيد أنّ الشّرقَ كان منذ القِدَم اختِراعا أوروبيا، ومهدَ فنتازيا، وكائنات عجيبة، وتجارب خارِقة للعوائد[2]... فنتج من هذا أن عجَز الغرب عن إدراك ماهية التجربة الإنسانية الشرقية، بله لم يعتبرها تجربة أصلا، لأنّه نظر إلى الشّرق باعتِبارِه مُفارِقا لذاته[3].

ولا يختلِفُ سعيد كثيرا عن عبد الملك في الربط بين الاستشراق والاستِعمار، فيُبيِّن كيف صار البحث الفيلولوجي «البريء» نسبيا اختِصاصا يُوجّه حركاتٍ سياسية،

(1) جلول، الجندي المُستعرِب، ص 69. وقد تطوّر موقف رودنسن من الدعم المُطلق للقضية الفِلسطينية إلى الإيمان بحلّ الدّولتيْن.

(2) انظر:

Edward Said, *l'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident, op. cit.*, p. 13: «l'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'Antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires».

(3) انظر:

Ibid., p. 353.

ويتحكّم في مُستعمرات[1]. وهكذا استحال الاستشراقُ عِلما إمبرياليا[2]، يكتب عن مجتمعات لم تستطع حسَب نظره أن تُمثّلَ نفسَها بنفسها[3]. وفي نطاق هذه العلاقة المُختلّة بين الـ«عالَمين»، كان الشّرقُ مُحاوِرَ أوروبا الصّامت، «بل آخَرَها الصّامِتَ»، و«تحدّي الاستشراق، والحِقبة الكولونيالية التي شكّل جُزءا عُضويا منها، كان تحدّيا للخَرس المفروض على الشّرق بوصفه موضوعا»[4]. وعلى هذه النّحوِ يُصبِحُ نقدُ سعيد للاستشراق «كِفاحا» ذا أبعاد سياسية، لا يُخفيها الكاتِب حين يقول «من المستحيل تماما أن نغفل حقيقة الأصل السياسي للاستشراق، وراهنيته السياسية المُتواصلة»[5]. فمعركة سعيد مع الاستشراق «معركة» حضارية، ماضيا وحاضرا... ويُشير الكاتِبُ إلى الجُمود الذي طبع الاستشراق، فانتقلت الصُّورة التي رسمها االمُستشرِقون في القرن التّاسِعَ عشرَ وبداية العشرين إلى الاستشراق المُعاصر[6].

إنّ مقصدَنا من الاهتمام بأطروحتَيْ عبد الملك وسعيد في الاستشراق هو الخوض في النّقاش العِلمي الذي رافقها، إذ أثارتا جدلا واسِعا في أوساط المُثقّفين شرقا وغربا. وقد وجدنا في آراء الخائضين في هذا الجدل، قدْرا من الحَصافة العِلمية، كما وجدنا فيها نصيبا من التّحامُل... ينقل آلان روسيون في معرض مُناقشته لأطروحة سعيد، قولَ غسّان سلامة إنّ الدُّول الاستعمارية ما كانت تُسيطِرُ على الشرق، لو اعتمدت فعلا على شرق مُتخيَّل[7]. ولهذا الرّأي وجاهة تكادُ تنسِف أُسّا من أعمدة نظرية سعيد، فكيف يُخضِعُ الغربُ الشرقَ بالاستناد إلى صورة

(1) انظر:

Ibid., p. 284.

(2) سعيد، «إعادة النّظر في الاستشراق»، مرجع سابِق، ص 72.

(3) نفسه، ص 75: «إنهّم عاجِزون عن تمثيل أنفسهم، ولذا لا بُدّ أن يُمثّلهم آخَرون يعرفون عن الإسلام أكثرَ ممّا يعرِفُ الإسلامُ عن نفسه».

(4) نفسه، ص 71.

(5) نفسه، ص 68.

(6) انظر:

Said, *L'Orientalisme*, p. 233.

(7) هاشم صالح (مترجِم)، الاستشراق بين دُعاته ومُعارضيه، مرجع سابِق، ص 193.

مُخترَعة؟ وكيف يكون الاستشراق في خِدمة الاستعمار إذا كانت معارِفُه مُتخيَّلة؟ لا شكّ في أنّ رأي سعيد ينطوي على تناقض، وقد رأينا أنّ بعض الذين حُشروا مع المستشرِقين، كانوا جواسيسَ لبلدانهم دوّنوا دقائقَ الأمور عن المُجتمعات «الشرقية»، فاستفادت منها الدول الأوروبية في غزو أمصار عربيّة وإسلامية. وإذا لم تعكس المعارِف الاستشراقية حقيقة المجتمعات الشرقية، فلن تُفيد أبدا في إحكام السيطرة على الشرق. ولو قِيل إنّ في الصورة الغربية عن الشرق نصيبا من الخيال لكان أرجحَ.

ويُنكر صادق جلال العظم (1981) على سعيد عودته إلى أسطورة الطّبائع الثّابِتة، وقد أراد من قبلُ أن يُدمّرَها. وينتقد العظم وقوع سعيد في شرَك ميتافيزيقا الاستشراق التي تسِم الغرب بنزعة متأصّلة إلى تشويه «الآخر»، وتزييف واقعه من أجل إعلاء شأنه: «والقول مع إدوارد سعيد بأنّ الاستشراق (بمعناه القدحي) هو تصوّر مُلازِم «للعقل» الأوروبي يمتد في خطّ مُستقيم عبر الحِقب والعُصور من هوميروس إلى المُستشرق المُعاصر غوستاف فون غرونباوم مرورا بدانتي وفلوبير وكارل ماركس، فهو شيء آخر تماما، نرفضه لأنّه يُكرّس عمليا أسطورة الطّبيعة الجوهرية الغربية (أو الأوروبية) الثّابتة بخصائصها المزعومة، «وعقلها» الذي لا يتغيّر إلا في أحواله التّاريخية، وأعراضه الطّارئة زمنيا»[1]. وكلُّ ميْل إلى المُجازفة في الوصف لا بدّ أن يطمِس خصائصَ الظّواهر، وينزعَ عنها طابَع التاريخيةِ، أي التبدّلِ، وإن يكن ضئيلا في أحيان، فإنّ نسبيّة العلم تقتضي أن نأخذه في الحُسبان.

أمّا ما ذكره سعيد عن مُحاورة الاستشراق لآخر أخرس (الشّرق)، فقول تُثبته كتابات استشراقية وافرة. ومن دلائل ذلك ما لاحظناه من إعراض بعض المستشرقين الفرنسيين عن المراجع العربية الحديثة. أفليس ذلك من معالِم «إخراس» الشرق بصدد قضايا جوهرية، تتعلّق بتاريخه القديم؟ في حين يعتمدون على جماعة من الكُتّاب العرب الذين كتبوا بالفرنسية، وتشبّعوا بالمناهج «الغربية» الحديثة

(1) صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوسا (بيروت: دار الحداثة، 1981)، ص 9.

كمحمّد أركون وهشام جعيط. فكأنّ النّاطِقَ بلسان العرب لا يُمكن أن يُمثّلَهم، بل عليه أن يكتُبَ بألسنة الغرب «القادر» على تمثيلهم! ولم نُجافِ النّصَفةَ حين قلنا إنّ بعض النقد الذي وُجّه إلى سعيد كان في جوهره تحامُلا، يلتحِف بالعِلم. ذلك ما وقفنا عليه في ردود لويس خاصّة، إذ يقول مُدافِعا عن الاستشراق إنّ مجاله قد اتّسع ليشمَلَ الحضارات الشرقية، غير الإسلامية كالهندية والصينية[1]... وهذا «تعويم» ماكر للمصطلح، يريد منه أنّ العرب غيرُ «مُستهدفين» من الدرس الاستشراقي. والأمر على خِلاف ذلك لأنّ عددا لا يُحصى من المستشرِقين كانوا رجالَ دين، ومُبشِّرين خدموا الاستعمار (مُوير ولامنس...).

الاستشراق الفرنسي المُعاصر في الدراسات العربيّة

تعلّقت جُهود النُقّاد العرب من أمثال عبد الملك وسعيد وهشام جعيط بالاستشراق الكلاسيكي، وبحركة الاستشراق عامّةً، أمّا مُدوَّنة الاستشراق الفرنسي الجديد فلم تحظَ على قيمتها العِلمية بدراسات كافِية من لدن الباحِثين العرب. فما نُشِر من بحوث بصددها، غلبت على بعضه نزعةٌ سِجالية دينية، غريبة عن منطق العِلم، كمَثَل النّزعة التي شنّت الحرب على الاستشراق برُمّته. وجاءت بعضُ الدراسات «جزئية»، حصرت النظر في أثر من الآثار دون غيره. ولم تخْلُ أخرى من تداخل، لجمع أصحابها في البحث بين آراء أكثرَ من مُستشرِق في المسألة الواحدة. ونود أن نتمثّل لهذه الألوان من البحث ببعض الدراسات حتّى لا يكونَ كلامُنا أحكاما مُجرّدة؛ وسيقف القارئ في فصول الكِتاب على جوانبَ أخرى تتعلق بتلك الدّراسات في غير موضع، إذ أفدنا من بعضها، وانتقدنا عليها أشياءَ.

ويكفي في أحيان أن ينظرَ الباحِث في مُقدّمات بعض الكتب قبل متونها ليُدرِكَ منازعَها السِّجالية، ومقاصدها التعبدية. فكتاب لخضر الشايب في نبوّة محمّد لدى المُستشرقين المُعاصرين[2]، أراد فيه أن يستوعب مقالاتِ القُدامى (قبل القرن

---

(1) لويس، «مسألة الاستشراق» في: الاستشراق بين دُعاته ومُعارضيه، مرجع سابق، ص 162.

(2) لخضر الشايب، نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، مرجع سابق. والكِتاب في الأصل رسالة دكتوراه =

العِشرين) والمُحدَثين في النبي، فوسّع مجال بحثه ليشملَ مواقف مُستشرقين ألمان كبروكلمان (Broeckelmann)، وبريطانيين كمنتغمري واط، وأمريكيين كبرنار لويس، وفرنسيين كرودنسن... وهذا أمر شديد العُسر، فكيف سيحيط بآرائهم، وقد ألّفوا بألسنة مُتعدِّدة، وبعض كُتبهم لم تُترجَم، أو تُرجِمت ترجمات مشوّهة؟ يبدأ لخضر الشايب في المُقدّمة بخطبة تعبّدية[1]، لا تُؤذن بأنّه سيسلك سبيل الباحث المُنصِف، بل سينتهج طريقة الدُّعاة المُتعبِّدين. وقد تحقّق حدْسنا حين نظرنا في مباحث الكِتاب، وبخاصّة في الصّفحات التي خصّصها لرودنسن.

لا يخلو كلام الشايب عن رودنسن من خلط عِلمي جليّ، إذ اعتمد فيه على مراجع، ولم يستنطق مُؤلفات المُستشرِق إلا لِماما (كتاب يتيم). وحتّى المراجع العِلمية التي ذكرها خلّط في شأنها، فاعتبر أنور عبد الملك «من الدارسين المغاربة» وهو مصري[2]. وذهب إلى أنّ أركون وعبد الملك وعبد الله العروي من الذين حاوروا الاستشراق الجديد «هم جميعا من المُنسلِخين عن رسالة الإسلام»[3]. وهذه أحكام دينية ترقى إلى مرتبة التكفير، وتقطع صلات الشايب بحياد العُلماء. ولا يسألنَّ القارئ بعد تكفير الشايب لجماعة من الباحثين العرب عن موقفه من رودنسن الفرنسي والنُّفاتي، واليهودي الأصل. ولعلّ هذه العِبارة تختصر رأي الشايب في ما كتب رودنسن: «وقد تحكّم إيمان رودنسن بالشيوعية، ولهفته على نشرها، وكذلك مخالطاته الكثيرة -والوحيدة- للشيوعيين العرب في التأسيس للأبعاد الإلحادية في دراساته...»[4]. ويُؤكد الشايب أنّ رودنسن قصد من دراساته

= دولة قدّمها الباحث بكلية أصول الدين بجامعة الجزائر حسب ما ذكر في المُقدّمة (ص 17).

(1) انظر المُقدمة حيث يقول: «فإنّ النبوات هي مدار الدين، والأنبياء عليهم السلام هم قادة الهُدى في الأولين والآخرين، أرسلهم الله مُبشِّرين ومُنذِرين لطفا منه عزّ وجلّ بعباده، وجعل خاتَمهم محمودا في السماوات والأرض، وجعل رسالته نورا بين يدَي الساعة، من استمسك بها فاز ونجا، ومَنْ حاد عنها خسِر الدنيا، ويُبعثَ يومَ القِيامة أعمى»، ص 9.

(2) الشايب، نبوة محمّد، ص 244.

(3) نفسه، ص 245.

(4) نفسه، ص 248.

أن يقضيَ على «امتدادات الإسلام في الغرب»[1]. وهكذا تنعدم الفائدة العِلمية من مثل هذه الأعمال التي تريد أن تتعبد ببحوث تمجيدية خاوية من التحقيق، والنقد الصميم. والتعبد بالعِلم الخالص أنفع من التعبد بِعلم «خاوٍ»، فلا نعثر في كتاب الشايب على استيعاب حقيقي لما كتب رودنسن، إذ تحدّث عن كتابه محمّد من خلال ما ذكره الباحث المغربي بنسالم حميش في كتاب الاستشراق في أفق انسداده (1991). وإنّ الإحجام عن كتابة مثل هذه الكُتب أفضل من عملها، لكونها تسيء إلى العِلم، وتُلبِّس الأمور في ذهنِ القارئ غير المُختص، فضلا عن تحريفها لبعض ما تنقل من الكُتب.

ولا تختلف دراسة عبد الحكيم فرحات في أعمال جاكلين شابي كثيرا عن دراسة الشايب، إذ نحا فيها منحى تمجيديا، ولم يتقيّدْ في الإحالة بالدقّة العِلمية... والكُتيّب في الأصل مُداخلة قدّمها الباحِثُ الجزائري للمُؤتمر الدولي «نبي الرحمة محمد ﷺ»[2]. لا يُمكن أن نطمئن إلى عرض فرحات لآراء شابي، إذ يُحيل بصدد مناقشة موقفها من القرآن والسُنة على أكثر من تسعين صفحةً[3]! وعلى هذا النّحو يستعصي أن نتتبّعَ موضع الإحالة، رغم أنّ انتقاد المصادر القديمة بما فيها القرآن والسُنّة آراء سائرة في كتابات شابّي، ولدى جُمهور المُستشرِقين. وجُلّ إحالات فرحات من قبيل ما تقدّم، إذ يُحيل بإزاء القضيّة الواحدة على صفحات عديدة، كإحالته أيضا على عشرين صفحةً ويزيد من كتاب رّب القبائل (بالفرنسية)[4]. وقد تعلّقت أغلبُ إحالات فرحات في دراسته بحوار قصير مع شابي[5]، لا على كتابيْها

---

(1) الشايب، نبوة محمّد، ص 248.

(2) نظمته الجمعية العلمية السعودية للسُنة وعلومها في مدينة الرياض (2010). وعنوان الكُتيب: عبد الحكيم فرحات، نُبوة محمّد ﷺ في الاستشراق الفرنسي المُعاصر، جاكلين شابي (أنموذجا) ([د. م.]: [د. ن.])، ص 72.

(3) أحال هكذا على الصفحات (81-175) من كتاب ربّ القبائل لشابي (بالفرنسية). فرحات، نبوّة محمّد، ص 22.

(4) نفسه، ص 29، حيثُ أحال على الصفحات (1-22) من ربّ القبائل. والأمثلة كثير جدا.

(5) مُثبَت على شبكة الأنترنت:

ربّ القبائل، وتفكيك رموز القرآن. ونعتقد أنّ الباحث قرأ من كتاب ربّ القبائل المقدّمة والخاتمة، وبعضَ الصفحات القليلة الأخرى، إذ لا تتجاوز إحالاتُه هذين الموضِعين، ومواضعَ أخرى قليلة؛ في حين يُورد في الهوامش شواهِدَ كثيرةً من حوار شابي بدقّة مُتناهية[1]!

ويُؤخذ على دراسة فرحات جُنوحُه إلى العرض المحض، فنِصْف دراسته بسْطٌ لآراء شابي في المصادر الإسلامية، ولمقالتها في ضرورة الاعتماد على المناهج النقدية والأنتروبولوجيا في البحث عن تاريخ الإسلام[2]... ولا نجد نقاشا حقيقيا لتلك الآراء. وهكذا يتضاءل حظُّ النقد في دراسة فرحات؛ ويعتصم في الرد على شابي بالحُجج «التراثية»، كردّه عليها في تأخُّر تدوين القرآن بروايات التدوين المُبكِّر على عهد الرسول وأبي بَكر وعُثمان[3]، وهي روايات لا تثِق فيها الكاتِبة أصلا، لأنها لا تثق في القرآن الذي تقدّمها تاريخا. وإذا حملنا ما انتقدناه على فرحات على مَحمل الاجتهاد، فإنّ الإغارة على جهود الباحثين خارجة عن حدوده، داخلة في باب الانتهاب، إذ إنّ الفوائد القليلة في دراسة فرحات عثرنا عليها برُمّتها لدى كرستيان روبان في مراجعته لكتاب ربّ القبائل[4]. أخذ فرحات عن روبان ما عابه على شابي من استعمال اصطلاح «قبيلة» دون أن تُفسِّر معناه، وأخذ عنه أيضا ردوده على شابي في تفسيرها لعبارة «ربّ العالَمين»، وكان عالةً عليه في أمور أخرى سوف نبيِّنها في الفصل الذي سنُفرده لأعمال جاكلين شابي[5].

= Jacqueline Chabbi, une approche historico-critique, de l'islam des origines, (www.clio.fr/bibliotheque/pdf/pdf_une_approche_historico_critique_de_lislam_des_origines.pdf)

(1) يُحيل على الصفحتين 19-20 من كتاب ربّ القبائل أربع مرات.

(2) نفسه، من أول الدراسة حتى ص 37.

(3) نفسه، ص 42.

(4) انظر:

Christian Robin, «Chabbi Jacqueline, Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet», in: BCAI 18 (2002) [*Bulletin critique des Annales islamologiques*].

(5) يُمكن المُقارنة البسيطة بين ما ورد في دراسة روبان، ودراسة فرحات لتتبيّنَ الأخذ الصريح عنه دون الإحالة =

يندرج في باب الدراسات «الجزئية»، لأنّها تعلّقت بمُستشرِق فرنسي دون غيره، كتاب للباحث اللبناني حسن قبيسي وسمه بـ رودنسن ونبيّ الإسلام[1]. والكِتاب في الأصل رسالة دكتوراه في الفلسفة، والباحِثُ مُطّلِعٌ على آخر ما كُتِبَ في مجال العلوم الإنسانية في وقته. واهتدى في بحثه بمراجع الأنتروبولوجيا والفلسفة، وعِلم الأديان (إلياد Eliade). ويعتمد على نُخبة من الدارسين العرب المرموقين كجواد علي وهشام جعيط ومحمّد أركون، وعلى مُؤلّفات كلاستر وستروس... خصّص قبيسي كتابه لمبدأٍ رئيس بنى عليه رودنسن السيرة (محمّد)، وفسّر به بزوغ الإسلام، وهو تفسير السّير الفردية بالسببية الاجتماعية، دون أن يلتفِتَ إلى آرائه في الوحي، وفي شخصيّة محمّد وغير ذلك[2]. ويمتاز بحث قبيسي بسَعة الانفتاح على عُلوم العصر، والاستيعاب الوافي لها، وقد راجعنا كثيرا من إحالاته على ابن خلدون، وستروس ورودنسن، فوجدناها على قدْر كبير من الدقّة. ويتوخّى الباحِثُ سبيلا بِنيويا واضحا في دراسته[3]، ولم يكتفِ بالعرض كما يفعل كثير من الدارسين، وإنّما أنجز بحثا نقديا، فعارض رودنسن في مسائل عديدة كتفسيره حروب العرب في الجاهلية بقلّة الموارد، ونعَى عليه طريقةَ تعاملِه مع القرآن، إذ وظّفه في الاحتجاج لآرائه... لكن يُنتقَد على قبيسي قلّة التفاته إلى مراجع التاريخ في موضوع تاريخي كالسيرة النبوية ونشأة الإسلام، كما تُؤخَذ عليه كثرةُ استطراداته في عرض آراء ستروس وكلاستر وغيرهما حتى ينأى نأيا شديدا عن موضوعه. وتبقى دراسة قبيسي مفيدة في بابها، وقد حاورناها، وأفدنا منها في تدبُّرنا لكتاب رودنسن.

= عليه، إذ أشار إليه مرّة يتيمة (ص 27 من نبوّة محمَّد لفرحات):
- اصطلاح «قبيلة»: روبان، ص 17/ فرحات، ص 49.
- عبارة «ربّ العالَمين»: روبان، ص 19/ فرحات، ص 58-59.

(1) حسن قبيسي، رودنسن ونبي الإسلام، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 1981).

(2) نفسه، ص 10.

(3) البنيوية «مُوضة» السبعينات والثمانينات الفكرية، ونجد آثارها صريحة في كلام الباحث عن «بنية تفكير ابن سعد» (نفسه، ص 42)؛ وخاصة عند الحديث عن القوانين المنطقية الثابتة التي تحكم العالَمَ الذهني [عن ستروس]. نفسه، ص 47.

إنّ اللون الثالث من الدراسات في الاستشراق الفرنسي المُعاصر جمعت، مثلما تقدّم، بين مواقف مُستشرِقَيْن أو أكثر في المسألة الواحدة من مسائل السيرة. ويدخل في هذا الباب كتاب الباحث المغربي نبيل فازيو في صورة النبي لدى واط ورودنسن[1]. اختار الكاتِبُ مُستشِرقا أنجلوسكسونيا وآخرَ فرنسيا، وتوخى في دراسته سبيلَ البحث عن مواقف المُستشرِقَيْن بصدد مسائل السيرة، وهكذا استند إلى خَطية الرّواية الإسلامية للسيرة النبوية، بانيا عليها خُطّة بحثه، إذ بدأ بما سمّاه «المجال العربي والمكّي قبل ظهور الإسلام» حتّى وصل إلى الحِقبة المَدَنية، فلم يترك تقريبا حلْقة من حلقات السيرة في بحثه. وقد بدا لنا عُنوانُ الكِتابِ مُنفصِما عن متنه، إذ اهتمّ الباحث بقضايا السيرة النبوية كما وردت في المصادر الإسلامية، أكثرَ من فحصه عن أمر الصورة المُتخيَّلة، فكأنّه تأثّر في صياغة عُنوانه بما جاء في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (1978) من حديث عن شرق مُتخيَّل في كتابات المُستشرِقين[2]...

أراد نبيل فازيو كما قال أن يُفكِّكَ ضربا من ضروب الخِطاب الاستشراقي، لا أن يدرسَ مصادر السّيرة[3]، لكنّه انحرف في مواضِعَ إلى بحث مسائل السّيرة في ذاتها. وسلك في مُعظم الكتاب مسلكا «مدرسيا» جعله أسيرا للمراجع العِلمية، ينقل منها، ويُرتِّبُ ما جاء فيها؛ لكنّه ترتيب حسن، واستيعاب دقيق لما احتوته. وعلى هذا النهج جاءت تعليقات الكاتب على آراء رودنسن وواط مُقتضبةً، وإن اتّسم «المدخل العام» بطابَع نقدي جليّ. لكنّ نزوع الباحث إلى تلخيص آراء واط ورودنسن غالب المنطق النقدي في الكتاب، وكاد يحجُبه[4]. إنّ الطريقة «الخطية»

---

(1) نبيل فازيو، الرَّسول المُتخيَّل، قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق (مونتغمري واط ومكسيم رودنسون)، ط 1 (بيروت: منتدى المعارف، 2011). والباحث مُختصٌّ بالفلسفة.

(2) اعتمد الكاتب على سعيد في غير موضع في «المدخل العام» (11-31)

(3) يقول: «وهكذا يُمكن القولُ إذا، إنّ هذا البحثَ، وبمقدار ما يُوحي بأنّه قراءة في مصادرنا عن السّيرة النبوية، لا يقوم بذلك إلا من وراء حِجاب تفكيك الخطاب الاستشراقي. فهو إذا قراءة في هذا الخطاب أولا، ومُحاولة لنقد فهمه للمصادر الإسلامية، والسعي إلى التعامل النقدي معها»، نفسه، ص 31.

(4) من أمثلة النقل، والتلخيص لآراء واط ما نقرؤه في الصفحات (240-245)، نفسه.

التي انتهجها فازيو في دراسته لا تصلح لنا في بحثنا هذا، لأنّ أطروحة جاكلين شابي مثلا مُركّبة، تستدعي استقصاء وتتبُّعا من أجل الإحاطة بها، وإذا وزعناها على مسائل السيرة تتشظّى فلا يُدرك القارئ انسجامَها. ثمّ إنّ مسائل السيرة تلبّست بقضايا نشأة الإسلام لدى بريار، وأُخِلّت بالبحث عن المؤسسات الإسلامية لدى ديكوبير. ولهذا ارتأينا أن نفصل في الدراسة بين رودنسن وجاكلين شابي، وجمعنا في فصل واحد بين ديكوبير وبريار لأمور ستتضحُ في طيّ البحث.

الفصل الأوّل

المُستعرِب والنبيّ

«A quoi bon alors raconter une fois de plus la même histoire?»
Rodinson, *Mahomet*, p. 11.

لماذا إذن نقص مرة أخرى الحكاية نفسَها؟ لم يكن المُستشرِق الفرنسي الكبير مكسيم رودنسن[1] أوّلَ من طرح هذا السُّؤال، فقد سَبقَه إليه عبد الرحمان الشرقاوي في قصّته محمّد رسول الحرية (1962)، إذ قال إنّه كتب كتابَه لِمَن «انتظروا متوقِّعين أن يجدوا منه كتابا يُضيف شيئا مّا إلى السّيرة النبويّة»[2]. فمع وَفرة ما أُلِّف في السّيرة

(1) لعلّ في ترجمة رودنسن المُقتضبَة الآتية ما يُساعِد على فهم شيء من آرائه في سيرة النبي ونشأة الإسلام: رودنسن عالِمُ اجتماع ومُؤرِّخ فرنسي (1915-2004). والداه من أصول روسية-بولونية، وكانا يَهوديَيْن لكنّهما نُفاتِيان. ويذكر المُترجمون لرودنسن أنّ والديه انخرطا في الحزب الشيوعي الفرنسي، وماتا سنة 1943 بِمُخيّم أوشفتز (Auschwitz) النازي في بولونيا. وكان رودنسن نفسُه مُلحِدا (يذكر هذا في مُقدّمة محمّد، ص 15)، وانخرط كأبويْه في الحزب الشيوعي الفرنسي، ثمّ أُطرِد منه سنة 1958... وقد درس العربية ولُغاتٍ شرقيةً أخرى بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بفرنسا (Inalco)؛ ويذكر فيصل جلول أنّه يحذق حَواليَ ثلاثين لغة قديمة وحديثة؛ وقد ساهمت إقامته بالشام في إغناء معرفته بالعربية وثقافتها إذ أمضى سبع سنوات بسوريا ولبنان لمّا أُرسِل مع الجيش الفرنسي خلال الحرب الثانية (1940-1947)، فعمل مُعلِّما، وأشرف على مكتبة بعثة الآثار الفرنسية... وجاب في هذه الفترة أرجاء الشام، وارتحل إلى العراق، فتعرف على عُمران هذه البلاد. وقد تسنم رودنسن درجاتِ العِلم، فدرَّس بالمدرسة العليا للدراسات التطبيقية (École Pratique des Hautes Études)، وهي مؤسسة فرنسية ذات قيمة عِلمية رفيعة. راجع: فيصل جلول، الجندي المستعرب: سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940-1947)، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2012).

(2) عبد الرحمان الشرقاوي، محمّد رسول الحرية، ط 5 (مصر: دار المستقبل، [د. ت.])، ص 5.

قديما وحديثا بلغات شرقية، وأوروبية وغيرها، يجد الكاتِبُ نفسَه في حرجٍ من أمره، فماذا سيقول بعد كل ما خُبِّر عن محمّد، ونشأة الإسلام؟ لكن هل يكتُب العُلماء والمُثقّفون السّيرة من أجل «الجديد» فقط؟ لا نعتقد ذلك في جمّ من الكُتب التي تدور بالنبي محمّد، فالبحث العِلمي التاريخي شأنٌ يشغَلُ ثلّةً من المُؤرّخين والعُلماء. أمّا جُمهور كُتاب السيرة، فيكمُن «جديدُهم» في طرائق تمثُّل الماضي، وفي وِجهة النظر إلى سيرة محمّد، وفي ما يُلوّنون به السيرة من ألوان الفكر والإيديولوجيا، وهي هواجس الحاضر التي يبثونها في بُطون السِّير. وههنا نتّفق إلى حدّ بعيد مع الكلمة البليغة التي أجاب بها رودنسن عن سُؤاله المُتقدّم، إذ قال إنّ كلَّ كاتب يعكس على محمّد همومه ومشاكله، أو هموم جيله. ويصنعُ كلُّ كاتِب صورةً لمحمد تناسب رغباتِه وأفكارَه... ولا يزعم الكاتب أنه يشذّ عن هؤلاء[1]. جاء سُؤال رودنسن في فاتِحة كتابه، وأرجأ الإجابة إلى آخِره، فلا شكّ في أنّ وعيا مّا دفعه إلى صوغ الإجابة الكُبرى في الخاتِمة؛ فهل شعَر الكاتِب بأنّ ما بين المُقدّمة والخاتِمة تجسيما لصورة قدّها الكاتِب لمحمّد؟ وما هي الهُموم والهواجس التي عبّر عنها رودنسن من خلال السيرة؟ وهل هي هُمومٌ ومشاكِلُ عِلمية، أم شخصية وجماعية (المُثقّف الفرنسي المُعاصِر)؟ أم تداخلت المسائل فجاءت عِلميةً، وجماعيةً وشخصيةً؟

نشر رودنسن سيرة للنبي محمّد سنة إحدى وسِتين وتِسعمِائة وألف، ثمّ أعاد نشرها نشرَةً منقّحة (1968)[2]. ويتألّف الكِتابُ من سبعةِ فصول تنبِئ عن اتّباعِ

(1) انظر:

Maxime Rodinson, *Mahomet*, édition revue et augmentée (Seuil, 1968): « Ainsi chacun a cherché en lui le reflet de ses inquiétudes et de ses problèmes ou de ceux de son siècle, chacun l'a amputé de ce qu'il ne comprenait pas, chacun l'a modelé selon ses passions, ses idées ou ses fantasmes », p. 352.

(2) اعتمدنا على هذه الطّبعة، أي طبعة سنة 1968، وقد أُعِيد طبع الكِتاب بنفس الدار (سُوي) طبعتينْ أخرَيينْ لا جديد فيهما:

- Première édition: *Mahomet* (Paris: Club français du livre, 1961).

- Maxime Rodinson, *Mahomet*, édition revue et augmentée (Seuil, 1968). 380 p.

وفُصول الكِتاب هي: 1. وصف عالَمٍ 2. وصف أرض 3. مَولِد نبي 4. ولادة مِلّة 5. الرسول حامِلا للسلاح 6. نشأة دولة 7. انتصارٌ على الموت: =

رودنسن للطريقة المَعهودة في كتابة السيرة النبوية، إذ يبدأ الكُتّابُ بوصف الوسطِ الذي عاش فيه محمّد، وأحوالِ العرب قبل الإسلام؛ ثمّ يتحدثون عن ولادة محمّد، فدعوتِه بمكّة، ثم الهجرة؛ ويخصّصون قسما من سيرهم للفَترة المدَنية... وهذه الخُطّة في التأليف وضعها في الأصل أربابُ السّير والمُؤرّخون العرب القُدامى، وحسْبُ القارئ أن ينظرَ في فهارس بعض السِّير القديمة المشهورة كسيرة ابن هشام (ت. 218 هـ) ليستنبِط الطريقة المذكورة، وإن غمرتها أخبار العرب في الجاهلية، وقائماتٌ في أسماء أوائل المُسلِمين، وأسرى بعض الغزوات... اتّبع ابن هشام أسلوبا خطيا زمنيا يبدأ من أخبار العرب في الجاهلية وأنسابهم، ثم تحدّث عن المولد، فالدّعوة السرية؛ وهكذا إلى الغزوات، فالوفاة ورثاء حسان بن ثابت للنبي (ختَم به السيرة). وكذلك فعل ابن خلدون في تاريخه، في القسم الذي خصّ به السيرة النبوية[1]. أمّا المُستشرِقون قبل رودنسن فلم يُفارِقوا هذه الطريقة الخَطية، إذ بدأ بلاشير في مشكِل السّيرة بالكلام في مصادرها، وتحدّث ثانيا عمّا سمّاه مهدَ الإسلام (Le berceau de l'Islam). وفي الفصلِ الثّالث درس حياة محمّد قبل البِعثةِ (Mahomet avant l'apostolat) وهكذا سار في كتابه حتى انتهى إلى بحث الفَترة المدَنية في الفصل السّابِع[2]. وقد اختصر واط طريقة الجماعة بتصنيفه كتابا في سيرة محمّد بمكّة، وآخرَ في سيرة محمّد بالمدينة[3]. إذا لم يبتدِعْ رودنسن من حيثُ منهجُ الترتيبِ والتصنيف،

= (I. Présentation d'un monde. II. Présentation d'une terre. III. Naissance d'un prophète. IV. Naissance d'une secte. V. Le prophète armé. VI. Naissance d'un Etat. VII. Victoire sur la mort).

(1) تاريخ ابن خلدون، تح. خليل شحادة ورياض زِركلي (بيروت: دار الفكر، 2001)، الفهرس، ص 653-654. ويبدأ ابن خلدون بـ«الخبر عن قُريش ومُلكِهم بمكّة»، ثم «أمر النبوة والهجرة»، ثمّ يتدبر حياة محمّد بمكة، فالمدينة (الغزوات خاصّة).

(2) راجع:

Régis Blachère, *Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris: P.U.F, 1952), p. 135 (Table des matières).

(3) انظر:

- W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (London: 1953).

- *Muhammad at Medina* (London: 1956).

بل كان مُحتذيا كبارَ المستشرِقين الكلاسيكيين (بلاشير وطور أندرِي...). فهل أتى بجديد في متن السيرة وإن «صبها» في هيكل قديم؟

1.1. مُشكِل المصادر

لن نفحص عن أمر مصادر السّيرة، وطرائق رودنسن في التعامل معها من أجل النظر في قضية جزئية لدى عَلم من أعلام الاستشراق الفرنسي فقط، وإنّما نريد أنْ ننفُذَ إلى علاقة آراء المُستعرِب بالتّقليد الاستشراقي الفرنسي، والأوروبي على وجه العُموم. ونقصد من بحث هذه القضية إلى الخوض في نقاش عِلمي شغل ساحة الدراسات المحمّدية غربا وشرقا ولا يزال.

لم يُفرِدْ رودنسن في كتابه محمَّد فصلا للحديث عن قضيّة المصادر كما فعل بلاشير في الفصل الأول من مُشكل السّيرة، بل جاءت مواقفُه من مصادر حياة محمّد مبثوثةً في مُقدّمة الكِتاب، ومتنه حيثُ تُستنبط من منهجية كتابته. ويُواجه رودنسن المُعضلاتِ نفسَها التي تعترض مَنْ يتصدّى لكِتابةِ السّيرة وهي أساسا غياب المصادر المُعاصِرة للدّعوة، أي الشاهدة على زمنها؛ فيلجأ إلى القرآن، ويستمسك به وثيقةً أصليةً. لكنّه يُعبّر عن صعوبة استخدامه في كتابة السّيرة، وعن غموضه وتداخل ترتيبه الزّمني (محمّد، 13)[1]، وهي المواقف ذاتها التي صدرت عنه في دراسته لجهود الغربيين في الدّراسات المُحمّدية[2]. وفي هذا الصّدد يستعيد رودنسن موقف بلاشير بحذافيره، إذ افتتح كتابه بالقول إنّ القرآن أوّل مصدر للسيرة، لكنّ

---

(1) اختِزالا للإحالات إذا تكرر المصدر ككتاب رودنسن، أشرنا إلى عنوان الكِتاب مختصرا، وبعده ذكرنا رقم الصفحة.

(2) انظر:

Maxime Rodinson, «Bilan des études mohammadiennes», *Revue Historique*, 87ème année, Tome CCXXIX (1963), p. 192.

وقد استعرضنا رأيَ رودنسن في كتابنا: حسن بزاينيّة، كِتابة السّيرة النّبويّة لدى العرب المُحدَثين، مرجع سابق، ص 196.

هذه «الوثيقة» جاءت آياتُها مُبلبلَةَ الترتيب، ولا تُغني في خصوص حياة محمّد قبل البِعثة[1]...

إنّ المُستشرِق المُعاصِر لا يُكرّر آراء بلاشير المعدود ضمن الاستشراق الكلاسيكي فحسب، وإنّما يستنسخ الاستشراق الأوروبي عامّة، إذ إنّ توثيق القرآن واعتباره مصدرا أصليا (غير متأخر) اقترن بموجة من الشك في المصادر المتأخّرة بدأت منذ أواسط القرن التاسِعَ عشرَ مع شبرنغر الذي ألّف سيرة لمحمّد[2]، رأى فيها نولدكه هدما للسير العقائدية، أي الإسلامية المتأخّرة التي صُنِّفت في القرن الثّاني والثالث. وهي عقائدية لأنّها دينية تمجيدية. ورأيُ نولدكه نفسُه لا يختلِف عن رأي شبرنغر إذ يرى أنّ الوثائق التي يُوثَق بها هي الوثائق الصِّرفُ (عهود ومُعاهدات...)، وليس الوثائق «السردية» كما يُسمّيها[3]. وههنا نُشير إلى أنّ كثيرا ممّا يكرره بعضُ المستشرِقين ويستنسخونه خلفا عن سلف أورده هذا العلامة الألماني في تاريخ القرآن (1860؛ ثمّ تعديل شفالي ومراجعة نولدكه 1909). وكذلك قَويت نزعةُ الرِّيبة في الوثائق المتأخِّرة لدى المستشرِق المجري غولدتسهر (I. Goldziher) في دراساته المحمّدية (1881)، ولدى كِيتاني في حوليات الإسلام[4] إذ شكّ في صحّة الأخبار المُتأخّرة التي وصلت إلينا من طريق كتب السِّيرة والسُّنة؛ ودعا إلى تمحيصها حتّى يُعثر فيها على نزْر يسير من الحقيقة التاريخيّة[5]... ونعتقد أنّ كلام

---

(1) انظر:

Blachère, *Le problème de Mahomet,* pp. 1-2.

(2) انظر:

A. Sprenger, *Das Leben und die lehre des Mohammad,* 1861-1865.

(3) ت. نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وآخرين، ط 1 (بيروت: مُؤسّسة كونراد- أدناور، 2004)، ص 347؛ وفي خصوص حديث نولدكه عن شبرنغر راجع: ص 410.

(4) نشر المُستشرق الإيطالي ليوني كِيتاني (Léone Caetani) مُؤلّفاتٍ تتعلّق بحياة محمّد، وتاريخ الإسلام، وسمها بـ«حوليات الإسلام». وقد صدر الجزء الأوّل سنة 1905، والثاني سنة 1907 وهما مُتعلّقان بحياة محمّد:

L. Caetani, *Annali dell'Islam,* 10 vols. (Milano: U. Hoepli, 1905-1926).

(5) نقل بلاشير آراء كِيتاني في الوثائق المتأخرة: =

ديكوبير في الوثائق الإسلامية يُمثّل محصولَ الآراء الاستشراقية فيها، إذ قال: إنّها متأخّرة وتمجيدية، وكثيرٌ منها موضوعٌ[1].

لقد بدا لنا موقف رودنسن من القرآن باعتباره وثيقةً أصليةً لكتابة السيرة، موقفا مُستنسَخاً منقولا عن أعلام المستشرِقين السّابِقين، أكثرَ من كونه موقفا علميا شخصيا. فلمّا شكّ كبار المُستشرِقين في القرنِ التّاسِعَ عشرَ وبداية العِشرين في الوثائق الإسلامية، وفي الرّواية الإسلامية للسّيرة عامّة، لم يبقَ لديهم سوى القرآن شاهِدا على عصر النبي؛ وجمهورُ المستشرِقين يعتقدون أنّ القرآن من عملِ محمّد وتأليفه، تدل على ذلك عناوينُ كتبهم، وآراؤُهم الصّريحة الواردة فيها. فلا علاقة للمُستشرِقين بالمنطلقات الإيمانية الإسلامية التي يُصدر عنها كثيرٌ من الكُتاب المسلِمين. وتتسِمُ تعليقاتُهم على القرآن في الغالب بضرب من السلبيّة؛ فرودنسن مثلا يصف أسلوبَ القرآن بقوله: مليء بالتكرار، والأخطاء الأسلوبية. ويجب أن يكون لدينا إيمان المسلمين لنرى فيه آيةً بلاغية عالمية لا تُضَاهَى، وكفيلةً بالبرهنة على أصله الإلهي[2]. وبهذا يقطع الكاتِب الشك باليقين، فالقرآن «قرآن محمّد»، ولا يخلو النص من «اضطراب»... أي هو في نهاية المطاف شهادة ذاتية عن الدعوة، فكيف يُمكن الاطمئنان لما يقوله محمّد عن نفسه؟ ثمّ إنّ القرآن حسَب رودنسن وغيره لا يخلو من «هَنات» أسلوبية، وتأليفية إذ تتداخل آياتُه، ولا تخضع لنظام زمني مرتَّب. ولذلك قلنا إنّ ثقة رودنسن في «وثيقة» القرآن لا يُبرّرها إلا النقل عن المُستشرِقين السّابِقين، فحتّى أكثرُهم تعصُّبا على الإسلام والنبي كلامنس يُوثّق القرآن، ويرى فيه وثيقة نافِعة لكِتابة السّيرة رغم أنّه ينسُبُه إلى محمّد (1912)، فيقول: إنّ محمّدا

Blachère, *Le problème*: « La pessimiste conclusion que nous pouvons trouver presque = rien de vrai sur Mahomet, dans la tradition, et pouvons écarter comme apocryphes, tous les matériaux traditionnels ».

(1) انظر:

Christian Décobert, Le *Mendiant et le Combattant, l'institution de l'islam* (Paris: Éditions du Seuil, 1991), p. 40.

(2) انظر:

Mahomet, op. cit., p. 251-252.

دوّنَ في قرآنه...»[1] ومع شكّه المُفرِط في الوثائق الإسلامية لا يشك في موثوقية القرآن مِمّا جعل شفالي (Schwally) يرد على إجحافه في نقد المرويات بقوله إنّ هناك رواياتٍ تتعلق بالقرآن ذاته[2]!

جاء انتقاد لامنس من مُستشرِق ألماني، أمّا انتقاد طريقة رودنسن في التعامل مع القرآن فقد جاءت من باحث عربي إذ يرُدُّ حسن قبيسي على ثقة رودنسن في «وثيقة» القرآن، بقوله إنّه «لا يذكر لنا «طريقة استعماله» لهذه الوثيقة، فقد اقتصر استعمالُه لها على بضعِ آيات، ولم يكن التطرق للآيات إلا بمقدار ما يخدم الفكرة التي يحاول المؤلف توضيحها، أو البرهان عليها»[3]. فالقرآن لا يذكر أسماءً وأعلاما، وتواريخَ وأرقاما إلا قليلا... وإنّما يُنطقه كُتّابُ السّير بالتاريخ، ويتأوّلون آياتِه في اتجاه تأريخي. فليس الكِتابُ كِتابَ تأريخ، وتحول لغتُه الرمزية دون الإمساك بمُعطياتٍ تاريخية دقيقة. وحتى إشاراتُه إلى بعض الأحداث كغزوة الخندق مثلا، فإنها جاءت عامّة (سورة الأحزاب)[4]، ودعوةً إلى تثبيت المُؤمنين على ثقتهم في نبيّهم... أكثرَ من تفصليها أحداثا، بل إنّ المصادر المتأخّرة نفسَها هي التي سمتها غزوةَ الخندق، واعتبرت الأحزابَ الحِلفَ الذي حاصر المدينة في السّنة الخامسة من الهجرة (قريش ويهود وغطفان)؛ فالمسألة كما قال قبيسي لا تخلو ألبتة من تأويل. وما يذكره أربابُ السِّير نسيجٌ قصصي حول إشارات القرآن القليلة. ثمّ إنّ هذه الإشارات تمتزج في مواضع بالميثي كالإشارة إلى غزوة بدر في سورة آل عِمران[5].

(1) انظر:

Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra* (Roma: Pontif. Institutum Biblicum, 1912), p. 104: « Dans un moment d'énervement, Mahomet avait prescrit en son Qoran (5, 42) de couper la main aux voleurs ».

(2) نولدكه، تاريخ، ص 413.

(3) حسن قبيسي، رودنسن ونبي الإسلام، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 30. وهذا الكِتاب رسالة دكتوراه في الفلسفة، قُدِّمت بلبنان.

(4) وردت فيها إشارة إلى يثرب: ﴿وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لاَ مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾، الآية 13

(5) ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ١٢٣ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن =

فهل يقبل العُلماء الغربيون والمستشرقون بالملائكة التي تنزل من السماء لتُقاتِل مع محمّد؟ إنّ المُسلِم يقبَل بهذا لأنّ عالَمَ الغيب والشهادة لا ينفصلان في ذهنه، ويبدأ الأول بانتهاء الثاني... لكن يجد الفكر الغربي الحديث مُعضلة في هذا، فماذا سيأخذ من القرآن في خصوص غزوة بدر؟ هل سيكتفي بالاسم، ومسألة النصر ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾؟

قال بلاشير قبل رودنسن إنّ القفزَ على غياب الموارد التاريخية المُتعلِّقة بفترة ما قبل البِعثة لا يؤدّي إلا إلى كتابة إنشائية وتمجدية[1]. وقد بيّنا أنّ بلاشير وغيرَه لا يستغنُون عن المرويات، ويستثمرونها بوجه مّا، بل يأخذون منها ما وافقَ آراءهم، وتلك قضية أخرى[2]. لكن رودنسن كان أكثرَ «واقعية» من سلفه إذ لا يطرِح الأخبارَ الإسلامية جُملة، وإنّما يثِقُ في الروايات التي تتّفِقُ في نَواها، أي في جوهر ما تُخبر عنه؛ ويضرِبُ مثلا غزوةَ بدر، فيرى أنّ الرواةَ يختلفون في أسماءِ مَن شارك فيها، وفي ظروف وقوعها، فيعكسون خصومة أحزاب وقتِهم، لكنّهم يتّفقون في الحدَث، وفي زمن وقوعه تقريبا... (محمّد، 13-14). ومرّة أخرى ينتقد حسن قبيسي رودنسن نقدا خطيرا بصدد هاته المسألة: «إذا كانت المصادر مُتّفِقة فليس معنى اتفاقها بالضرورة أنّ الواقعة المُتفَق عليها قد حصَلت كما وصفها الرواة، بل قد يعني أحيانا أنّ تلك الصورة المُتناسخة تستجيب لما يُنتظر منها أن تكون لدى الذين تُقدم إليهم»[3]. إنّ خلفية قبيسي هي البنيوية، أي «موضة» العصر الفكرية في العقدين السابع والثّامن من القرن العشرين، إذ ذكر تصريحا أنّ الاتّفاق على واقعة

= يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ ۝ بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ۝ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝﴾.

(1) انظر:

Blachère, *Le problème*, *op. cit.*, p. 18

(2) بزاينيّة، كِتابة السّيرة النّبويّة، ص 195.

(3) قبيسي، رودنسن، ص 41.

لا يعني حصولها، وإنّما يدل على بنية تفكير الرواة[1]. وإن كنا لا نُسايِر الباحث في هذا مُسايرة تامّة، لأنّ البُنى الذهنية مُتحوِّلة، وتتأثّر بالمحاضن الاجتماعية والفكرية التي تشكلّها، فإنّنا نرى أنّه مصيبٌ في ردِّه الاتّفاقَ في الرّواية إلى مسألة النسخ، وأخذِ بعضِ العلماء عن بعضٍ؛ وقد بيّنا أنّ آفةَ النسخ لم يسلَم منها المستشرِقون المُعاصِرون على ما أُوتُوا من ثقافة تاريخية نقدية حديثة (ثقة رودنسن في القرآن نقلا عن غيره). وقد ردّ ابن خلدون قديما زلل المُؤرّخين إلى النقل، وقلّة النقد[2]. فالاتّفاقُ يُعزى في أحيان كثيرة إلى النّقل لا غير. وسُنّة كُتاب السيرة والمُؤرّخين في النقل معروفة لا تحتاج إلى برهان. ولهذا لا تستند ثقة رودنسن في ما يتّفق عليه كُتاب السيرة إلى أصل متين، لأنّ الاستنساخَ هو الذي يصنع الاتّفاق.

كانت مشكِلة المصادر تشغل الساحة الثّقافية بفرنسا في العقد السادس من القرن العِشرين، إذ أقرّ ستروس في كتاب **العِرق والتّاريخ** (1952) بأنّنا لا يُمكن أن نعرِفَ شيئا عن المُجتمعات التي لم تترك لنا كِتابة، ولا عِمارة... وليست معارِفُنا عنها إلا افتِراضاتٍ مجّانية[3]. وهذا ينطبِقُ نسبيا على المجال الذي ظهر فيه الإسلام، أي ما يُسميه الغربيون غربَ الجزيرة العربيّة (L'Arabie occidentale)، إذ لم يعرِف العرب بهذا الإقليم دولا، ولا تركوا عُمرانا هاما، فضلا عن انعِدامِ الكُتُبِ. لكن يجبُ أن تُعيَّرَ هذه المقالات الشائعة بمِعيار النقد، فإن لم يترك عربُ الجاهلية كُتبا مدوّنة، فإنهم تركوا نصوصا منقوشة، بل آلافَ النصوص. وإن كان أغلبُ هذه النصوص يُردُّ إلى جنوب الجزيرة العربية، أي اليمن، فإنّ مدوَّنات الكتابات الجاهلية لا تخلو من نصوص شمالية، بل ذكر جواد علي نصوصا قريبةَ عهدٍ بالجاهلية، عُثِر عليها

(1) نفسه، ص 15.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، تح. خليل شحادة ورياض زِركلي (بيروت: دار الفكر، 2001)، ص 13.

(3) انظر:

Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Denoël, 1987, p. 27: « On peut dire que nous ne pouvons rien en savoir et que tous ce qu'on essaie de se présenter à leur sujet se réduit à des hypothèses gratuites ».

بجبل قرب المدينة (تعود إلى أوائل الفَتْرة المَدَنية)[1]، وكذلك أورد هويلاند نصوصا عربية تعود إلى ما قبل سنة 72 هـ[2]. ثمّ إن عربَ غربيِّ الجزيرة لم يعيشوا بمعزل عن عربِ اليمن والشام والعراق، إذ كانوا يتصلون بهم عن طريق التجارة خاصّة. ولهذه الأسباب نرى أنّ حُكمَ قبيسي على الجاهلية بأنها لم تترك لنا كِتابة[3]، حكمٌ غير دقيق. فقد ترك لنا الجاهِليون «الألوف من النصوص» على حدّ عبارة جواد علي[4]. وحسْبُ الباحِث أن ينظرَ في دليل الكِتابات السامية (R.E.S.)[5].

إذا لم يتشدّد رودنسن في استثمار المصادر الإسلامية مثلما فعل لامنس وكِيتاني، بل حاول أن «يتوسط» بانتهاجه الطّريقة التي انتقدها حسن قبيسي فيما تقدّم (وانتقدناها كذلك)؛ فاعتمد على مراجع عربية تظهر هنا وهناك في الهوامش العديدة التي ذيّل بها كتابه[6]. إذ نقرأ إحالاتٍ على سيرة ابن هشام (ت. 218 هـ)، وطبقات ابن سعد (ت. 230 هـ)، وصحيح البُخاري (256 هـ)... لكنّ رودنسن لم يُفِد من هذه المصادر إلا في تثبيت الرّواية الإسلامية للسيرة في فصولها المعروفة؛ ولا تختلف تلك

(1) جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2 ([د. م.]: منشورات الشريف الرضي، 1993)، ج 8، ص 249.

(2) انظر:

Robert G. Hoyland, *Seeing islam as others saw it, a survey and evaluation of christian, jewish and zoroasrtian writings on early islam* (New Jersey : The Darwin Press, Inc. Princeton, 1997), Excursus F (Dated muslim writings AH 1-135/622-752), p. 688-695.

(3) قبيسي، رودنسن، ص 45.

(4) نفسه، ص 639.

(5) بُدِئ نشْر هذا الفهرست بفرنسا في آخر القرن 19 (1899)، وهو بمثابة دليل مبسَّط (ثمانية أجزاء)، وشرح وترجمة إلى الفرنسية لما ورد في الموسوعة اللاتينية الضّخمة: مدوّنة النقوش السامية (خمسة أقسام، ويضم كل قسم أجزاء):

- *Corpus inscriptionum semiticarum,* (Paris: Imp. nationale, 1887...).
- *Répertoire d'épigraphie sémitique.*

(6) هذه الإحالات لا نجدها في الطّبعة الأولى لدار سُوي، أي طبعة 1968 التي اعتمدنا عليها في هذا البحث، لكنّها مُثبتةٌ في طبعة 1994 الصادرة عن الدّار نفسها (ص 399-420). وقد اعتمدنا على هذه الطبعة (1994) في خصوص الإحالات فقط:

- Maxime Rodinson, *Mahomet* (Seuil, 1994).

المصادر القديمة كثيرا حول رواية السيرة، لأنّها تُعوّل على الرّواة أنفسِهم كعُروة بن الزّبير (94 هـ)، والزُّهري مُؤسِّس مدرسة المغازي بالمدينة (124 هـ)؛ أو تأخذ من المصادر نفسها كسيرة ابن إسحاق خاصّة (150 هـ)[1]. فهل ساهمت المصادر غير العربية القديمة التي اعتمد عليها رودنسن في تجديد خطاب السيرة؟

تتميز سيرة رودنسن (أي سيرة محمّد بقلم رودنسن) بكثرة الكتب غير العربية القديمة التي راجعها الكاتِبُ في مسائل عديدة؛ وتخلو السِّير العربية القديمة من هذه الخصوصية، وكذلك جلّ السير العربية الحديثة ينعدم فيها التّعويل على المصادر البيزنطية واليونانية، والسُّريانية القديمة[2]... يرد في كتاب رودنسن ذكرٌ لمُؤرِّخين وجغرافيين قُدامى من غير العرب والمسلمين، وإحالاتٌ على مصنّفاتهم. ففي الفصل الثالث «مولد نبي»، يذكر الكاتب أنّ الجغرافي الإسكندري اليوناني بطليموس (Ptolémée) في القرن الثّاني الميلادي أشار إلى مكّة باسم مكوربا (Makoraba)، ويذهب رودنسن إلى أنّ هذا الاسم قد يكون الاسمَ العربي الجنوبي لمكّة (mkrb)؛ ويعني في اللّغة الحبشية المَعبدَ (محمّد، 61-62). وههنا نكتفي بما يُقرره المُؤرِّخ العِراقي جواد علي من أنّ النصوص الجاهلية، أي النقوش والشواهد المكتوبة على الحَجَر خاصة، لا تشهد على كثرتها بورود اسم مكة[3]. فلا مناص من الحذر في التعامل مع تلك الإشارات التي أوردها مؤرخو اليونان والروم، بل يقتضي البحث التاريخي مُقارنتها بالكتابات الجاهلية، وهي أقرب الموارد إلى المجال العربي، وأكثرها تعبيرا عن خصائصه.

أمّا المدينة الإسلامية الثّانية من حيثُ أهميتُها في نشأة الإسلام، أي يَثرِب فإنّ رودنسن يقول إنّها ذُكِرت في نص بابلي يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد (محمّد،

---

(1) راجع كتابنا: حسن بزاينية، كتابة السيرة النبوية، مرجع سابق، الباب الأول، الفصل الأول «نقد الأصول: في سيرة السّيرة النبوية منذ النّشأة حتى العصر الحديث».

(2) نفسه، كتابة السيرة. ولا نعثر على استثمار للمراجع غير العربية القديمة إلا في سيرة جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام (1961).

(3) جواد علي، المفصّل، مرجع سابق، ج 8، ص 652: «ولم يرد اسم مكّة في أي نص من هذه النّصوص».

169). ولا يُبيّن لنا مرجعه في هذا، والخِطاب التاريخي إذا أراد أن يكون تاريخيا وجب عليه الالتزام بآلة الصّناعة، وأولُها تعيين الموارد والمصادر. وكذلك يُغالِبُ السرد الكاتِبَ فلا يلتفت إلى تحديد مراجعه بصدد أحداث شكّلت مُنعرجاتٍ حاسمة في نشأة الإسلام كحدث الهجرة الذي عينه في سنة 622 م دون أن يُفسّر الأمرَ، بل اكتفى بالقول إنّ أغلب «مصادرنا» تذكر هذا التاريخ (محمّد، 177). والمسألة تستدعي في الحقيقة وقفة أطول من لدن المُؤرِّخ -وكاتِبُ السيرة منغمِسٌ في التاريخ طَوْعا وكَرها- فتاريخ الهجرة من التواريخ القليلة التي نعرفها من خلال المصادر غير العربية القريبة من عصر النبي، بل نعرفها من خلال وثيقة أصلية تعود إلى سنة 643 م، ونقصد البردية رقم 558 (PERF 558)، التي اعتمد عليها مايكل كوك وباتريشيا كرون في تعيين تاريخ الهجرة بـ 622 م؛ وقد كُتِبت هذه البردية باليونانية والعربية معا...[1]. وعلى مايكل كوك اعتمد هشام جعيط في قوله إنّ الهجرة «وقعت قطعا في سنة 622 م»[2]. إنّ تاريخ الهجرة يستأهل نظرا، وإحالة على المصادر لأنه كما قال كوك وكرون لولاه لكان التاريخ الإسلامي في بحر من الظلمات...

لا نجد في اعتماد رودنسن على بعض المصادر الرومانية واليونانية فتوحاتٍ علمية هامّة، فأغلبُ ما ذكره عن أولئك المُؤرِّخين نجد له ذكرا في المصادر التاريخية العربية القديمة أو الحديثة (جواد علي في المفصَّل). ومُراجعة رودنسن لبعض المصادر غير العربية لم يُغن البحث العِلمي في تاريخ العرب ونشأة الإسلام، بل إنّنا نسائل أنفسنا عن الفائدة من إيراد مقاطع من تاريخ المُؤرِّخ البيزنطي أميانوس مارسلينوس (Ammianus Marcellinus) في «وحشية» السرسنيين أي العرب، وقوله

---

(1) انظر:

Patritia Crone & Michael Cook, *Hagarism, the Making of the Islamic World*, (Cambridge University Press, 1977), p. 7; p. 157, note 39: «PERF 558 is dated in Greek by the indiction year corresponding to 643 and in Arabic in the form «year twenty two»».

(2) هشام جعيط، تاريخية الدّعوة المحمدية في مكة، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 2007)، ص 143.

إنّه لا يتمناهم للروم أصدقاء ولا أعداء؟[1] ولَمَ هذا الاختيار؟ وهل إنّ اختيارَ المرء قطعة من عقله؟ ذلك ما قد ينكشف في تدبُّر فصول كتاب رودنسن ومقالاته في الإسلام ونبيِّه...

إنّ أسلوب رودنسن يتردّد بين السرد والتاريخ، فلا يأبه في أحيان بتعيين مصادره بِدِقّة، وفي مواضع يستجيب لشروط التاريخ، إذ يستثمر الكِتابات الجاهلية (النقوش)، وعلم الآثار في دراسة بيئة العرب قبل الإسلام، فيأتي بها لا نعثر عليه في السير العربية الحديثة، ولا في الدرسات السيرية ما عدا محاولات قليلة لجواد علي وهشام جعيط... ولا شكّ في أنّ هذا الباب من البحث جليل، إذ يستند إلى موارد أصلية مُعاصِرة للدعوة أوسابِقة لها، ولهذا تكتسب موثوقيةً تاريخية. فقد أشار رودنسن إشارة هامّة في معرِض حديثه عن مَسْلمة المُتنبي إلى استعمال اصطلاح «رحمان» في لغة أهل اليمن، إذ ورد في نقوش في صيغة «رحمنن»، وهو إله اليهود والنصارى (محمد، 92). ويُفسّر جواد علي ما أجمله رودنسن إذ يذكر أنّ عبد كلال كتب نصا (منقوشا) ورد فيه اسم «الرحمن» (457-458م)، ويستخلص منه معرفة زعماء اليمن وملوكها بالتوحيد[2]... ولهذا البحث منزلة جليلة كما ذكرنا إذ يعقد الصلات التاريخية الحقيقية بين حدث الإسلام والوسط العربي الذي ظهر فيه، وقد صنّف فيه يواكيم مبارك كتابا قبل صدور كتاب رودنسن بسنوات، فأثار القضية نفسَها في مباحث الفصل الأخير («الله والرحمان»)[3].

---

(1) انظر:

Mahomet, p. 39.

وكتاب المؤرخ الروماني مارسلينوس (من أهل القرن الرابع) الذي ينقل عنه رودنسن هو:

Ammien Marcellin, *Historiae*, XIV, 4, 4. La vieille traduction de Th. Savalète dans la collection Nisard (Paris: F. Didot, 1885).

(2) جواد علي، المُفصّل، ج 1، ص 50.

(3) انظر:

Y. Moubarac, *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam* (Paris: Geuthner, 1957), XII, C. Allah et Raḥmān.

1 . 2 . محمّد ونشأة الإسلام

أ. شخصية محمّد

يقِرّ رودنسن بأنّ محمّدا شخصيّة ذات أبعاد عديدة، فهو عبقرية دينية ورجل سياسة وإنسان (محمّد، 18-19). ويرفض الكاتب اختزال الشخصية المحمّدية في الجانب السياسي. أمّا مسألة العبقرية فهي قديمة في مقالات الاستشراق إذ اعترف بعضُ الكُتاب الغربيين في القرنيْن الثّامنَ عشرَ والتّاسِعَ عشرَ بعظمة محمّد وعبقريته، فألّف دي بولانفيلييه (De Boulainvilliers, 1731) سيرة للرّسول ليُثبِت فضلَ الإسلام على النصرانية، ويُظهِر محمّدا حكيما مستنيرا... وكذلك اعتبر جورج سيْل (Georges Sale) في ترجمته للقرآن إلى الإنقليزيّة (1734) محمّدا من عظماء التاريخ. ولعلّ المُحاضرة المشهورة التي ألقاها كارليْل بإدمبرة سنة أربعين وثمانمائة وألف بعنوان «في الأبطال وعِبادة البطولة عبر التاريخ»[1] توّجت «المدائح» الغربية في محمّد، إذ ذهب الكاتب الإنقليزي إلى أنّ محمّدا رجل صادق مثل العُظماء، وأنّ ملايين الناس لا يُمكن أن يُؤمنوا بدين زائف (Imposture)... فاعتراف رودنسن بعبقرية محمّد تقليد استشراقي، إذ كان الغرب المُستنير يرفض الاعتراف بنُبوّة محمّد، فاستبدلها بالعظمة والعبقرية[2].

وأمّا رفضُ رودنسن تقليصَ الشخصية النبوية، وردَّها إلى الجانب السياسي فقط (محمّد، 19)، فرأيٌ سنجد له نظائرَ في الأعمال السِّيرية التي حاورت الاستشراق وتغذت منه، إذ يذهب هشام جعيط إلى أنّ الإصلاح الاجتماعي والسياسي ثانوي في النبوة، وأهم منه الاستجابة لنداء الداخل (الوحي)[3]. ويُسمي إدوارد سبانخ

---

(1) انظر:

Thomas Calyle, *On heroes, heroworship and the heroic in history* (London: 1840).

وقد تُرجم الكتاب إلى العربيّة: الأبطال، ترجمة محمّد السّباعي (مصر: مكتبة مصر، [د. ت.]).

(2) راجع في هذه المسائل الفصل الثالث عشر «الشخصية المحمدية» من كتاب أندري:

Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, traduit de l'Allemand par Jean Gaudfroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945), pp. 172-175.

(3) جعيّط، الوحي والقرآن والنبوّة، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 103.

النزعة التي تسعى في «تصغير» التجربة الروحية للرسول «علمنةً ميتافيزيقية» (laïcisation métaphysique)، أي اهتماما بمسيرة محمد الإنسان أكثر من سيرة محمَّد النبي[1]. وهكذا نُدرِك شيئا من آليات الخطاب الاستشراقي؛ فهو خطاب ميّال إلى التقليد داخل نسق الاستشراق ذاته، بأخذ الخلف عن السّلف. وما يأتي به الخلف من «جديد» يتلقفه اللاحقون، أو مَنْ في معناهم (المتأثرون بالخطاب الاستشراقي). ولن تُفضي هذه الطرائق إلا إلى تعطيل التطور في الخطاب الاستشراقي.

لم ينْصبّ جهد رودنسن على تفسير السببية الاجتماعية للسِّير الفردية، وهي مقصده الأكبر في السيرة التي صنّفها لمحمّد، بل حاول أن يفهمَ ملامحَ الشخصية المحمّدية، فتوسل في ذلك بالمنهج النفسي، إذ فسّر رُؤى الرّسول، وما كان يسمعه دون النّاسِ بمبدأ اللّاوعي، ويذكر أنّ مئاتِ الأشخاص الصّادِقين يرون خلال نوباتِ الهلوسة أشياءَ، ويسمعون أصواتا يزعمون بإخلاص أنّهم لا يعرفونها، لكنّها تأليف مُستحدَث لتجارب منسية (محمّد، 104-105). ويقول إنّ حالات الانتشاء (Extase)، والهلوسات لدى رجال الدين أو الأنبياء، تُحيِّر علماء النفس المؤمنين، لأنّها لا تختلِفُ ظاهرا عمّا يصيب عامّة الناس (محمّد، 107). ومع تفسير رودنسن مقامات الوحي بما يشبه المرض يُقرّ بصدق محمّد، إذ يقول إنّ تفسير صدق محمّد في دعواه أسهل من تفسير «كذبه»[2]. ولا تخفى معالمُ القِدم والاحتذاء في هذا الخطاب وإن اتّشح ببعض العُلوم الحديثة (علم النفس)، وتزيّا باصطلاحاتها كاللاوعي والهلوسة... إذ فسّر المُجادِلون النّصارى في القرون الوُسطى حالاتِ الوحي بما كان يعتري النبي من نوبات «صرْعٍ» تتجلّى في تصبُّب العرق، وما كان

(1) انظر:

Edouard Sami Sabanegh, *Muḥammad B. Abdallah «le prophète», portraits contemporains, Egypte 1930–1950* (Paris: J. Vrin, 1981), p. 423.

(2) انظر:

Mahomet, «Il est beaucoup moins difficile d'expliquer Mohammad sincère que Mohammad imposteur», p. 104.

يحسّ به من برْد يدفعه إلى التدثّر... وقد سار بعض الكُتّاب الغربيين المُحدَثين في خُطى المُجادِلين البيزنطيين فاعتبروا الرسول مصابا بداء الصرْع (Épileptique)[1].

أمّا حديث رودنسن عن صدق محمّد فأرجح الظنّ أنّه اتّباعٌ لمتغمري واط، وهذا المستشرق شديد التأثير والحضور في كتاب رودنسن، إذ ذكره في المتن اثْنَتَيْ عشْرَةَ مرّةً، وأثنى على مصنفاته (محمّد، 10). وقد ذهب واط إلى أنّ هناك دواعِيَ جديةً تجعلنا نُقر بإخلاص محمّد[2]. فكيف يلتقي واط الذي لا يُخْفي نِظرته الدينية للإسلام، وللتاريخ الديني عموما[3]، مع رودنسن الذي لا يُخْفي منطلقاته الماركسية، وحتّى إلحاده (محمّد، 12؛ 15)، إذ عبّر في مُقدّمة الكِتاب عن محاولته التّوفيق بين تفسير السّيرة بالعوامل الشخصية (شباب الرّسول...)، والموضوعية أي وجهة النظر الماركسية في تفسير السّير الفردية بالسببية الاجتماعية (la causalité sociale des biographies individuelles)؟ لا مِريةَ في أنّ لقاء واط ورودنسن كان في كنف الاستشراق، هذا الفضاء الفكري والثّقافي «الجامع». إنّه فضاء عجيب يلتقي داخله رجل الدين المُتعصّب على الإسلام كلامنس مع الكاتب الماركسي (رودنسن)، ورجل الدين «المُنصِف» كواط. فمن خصائص الخطاب الاستشراقي، تعويل بعض

---

(1) انظر:

Andrae, *Mahomet*, p. 50.

(2) المُصنّفان اللذان يُحيل عليهما رودنسن هما:

- Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953) ; *Muhammad at Medina*, *ibid.*, 1956.

وقد اختصرهما الكاتب في مؤلّف واحد هو:

- Watt, *Muhammad, prophet and statesman.* (London: oxford university press, 1961).

وقد اعتمدنا على الترجمة الفرنسية في هذا البحث، والموضع الذي تحدّث فيه واط عن إخلاص محمّد هو:

W. M. Watt, *Mahomet, prophète et homme d'état* (Paris: Payot, 1962): « Il y a donc une sérieuse raison pour soutenir que Mahomet était sincère », p. 204.

(3) راجع مقال ديكوبير:

Décobert Christian. W. Montgomery Watt, *Mahomet.* In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.* 46e année, N. 6, 1991, p. 1317: « W. M. Watt ne s'est jamais caché avoir une vision chrétienne de Islam. Il nous semble que sa démarche est une explication religieuse de l'histoire religieuse ».

المُستشرِقين على بعض دون تعبير نقدي في أحيان لما يأخذون؛ وأخطر من هذا كلّه إعراضُهم عن المساهمات العِلمية لبعض الكُتاب العرب المُحدَثين إعراضا تاما.

ومن دلائل ارتباط رودنسن بالخطاب الاستشراقي الكلاسيكي ما قاله بصدد زواج الرسول من حفصة بعد غزوة بدر (2 هـ): «بدأت رغبات الرسول الجامحة تهدأ»[1]. واتهام الرسول بكثرة الزواج وحبّ المرأة تهمة أبلت القرون جدّتها[2]. ومن عجيب الأمور أن يُكرِّرَ بعض الكُتاب العرب والمُسلِمين هذه المقالاتِ التي تشكلت في مِحْضَنٍ جدلي ديني صرف، دون أن يعُوا بأنّها بناتُ سياقها القديم. فما نقرؤه من جمل هنا وهناك لدى كبار المستشرِقين تُحيلنا في أوقات كثيرة على ما نقرؤه لدى الكتاب العرب والمسلِمين الذين «فُتِنوا» بالمباحث الغربية في التاريخ والسيرة. وقد استحضرنا بصدد قول رودنسن المُتقدِّم في «رغبات» النبي ما قاله الكاتِب الإيراني علي الدَّشتي في المضمار نفسه: «أمّا بعد الانتِقال إلى المدينة فقد توافرت الفُرص ووجدت شهوة النبيّ الشّديدة للنّساء مرتعها الفسيح»[3]. فإمّا أن يكون بعض الكُتاب العرب والمسلِمين تلاميذَ ناقِلين لمقالات الاستشراق المُعاصِر دون فحص عن أمرها، أو أن تكون الموارد القديمة التي ينهل منها الفريقان واحِدة. وأغلب الظن أنّ الكتاب المسلمين ناقِلون عن الاستشراق في مسعاهم إلى تجديد الكتابة في السيرة النبوية؛ لكن هل كانت مقالات المستشرِقين المُحدَثين والمُعاصِرين جديدة حتّى تنفعَ في مسعى التّجديد؟[4]

---

(1) انظر:

Mahomet, p. 208 : « Les insatisfactions de Mohammad commençaient à être bien apaisées ».

(2) انظر:

Norman Daniel, *Islam and the West, the Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), p. 274 : « The two most important aspects of Muhammad's life, Christians believed, were his sexual license and his use of force to establish his religion ».

(3) علي الدَّشتي، 23 عاما، دراسة في الممارسة النبويّة المحمديّة، ترجمة ثائر ديب، ط 2 (دمشق: رابطة العقلانيين العرب؛ مؤسسة بترا للطباعة والنشر، 2006)، ص 201.

(4) راجع في هذا تقويمنا لأعمال معروف الرصافي وعلي الدّشتي وهشام جعيط: «جُهود بعض المُحدَثين في =

ب. نشأة الإسلام

حاول رودنسن أن يُفسِّرَ ظهور الإسلام بأزمة اجتماعية، وأزمة قيم نخرتا المجتمع القبلي، فبدأ أفق القبيلة يضمحِل (ظهور الأسواق القبلية الجامعة كعُكاظ). وقد برز في هذا الوسط أثرياءُ «جدد» تملصوا من روابط القبيلة، واستبدلوها بعلاقات المنفعة. وهم ذوو كِبْر وزَهْو، وجماعة نَهِمة تحب المال حبا جمًّا، فرهنت المساكين عن طريق الإقراض. وتَبَعا لهذا أصبح الفقراء والشباب يعانون من صلَف هذه الفئة الجديدة، فاتّجهوا إلى الدّيانات العالمية، ديانات الخلاص الفردي (اليهودية والمسيحية). لكنّ اليهودية والمسيحية اللتين عرَفهما العرب بشكل مّا، كانتا ذواتَيْ صلة بالقوى الغازية، فلا بدّ من «نموذج» خاص بالعرب (محمّد، 58-59). وقد كان محمّد مثقَلا بآثار يُتمِه وفقره؛ وتتملكه رغبة في القِصاص من الأثرياء وأرباب القوّة (محمّد، 93)... وما دمنا بصدد الحديث عن تأثير واط في كتاب رودنسن، فإنّنا نذكّر بأنّ أشهر مَن فسّر ظهور الإسلام بالأزمة الاجتماعية (قهر اجتماعي)، وأزمة القيم التي عرفها مجتمع مكّة في القرن السابع، هو كذلك مونتغمري واط[1]. وتبدو لنا هذه التفسيرات الاجتماعية للظاهرة الدينية تمَتَحُ من جهود علماء الاجتماع الغربيين وبخاصّة من أعمال دوركهايم (1912) الذي أكد أنّ المجتمع هو المصدر الوحيد للمُقدّس، وهو قاعدة الشعائر...[2]. فكأنّ هناك نسقا «مغلقا» للفكر الغربي يدور في فلكه الكُتاب الأوروبيون على اختِلاف مشاربهم العِلمية والفكرية وحتى الإيديولوجية، فهل يُمكن أن نعدّ هذا دليلا على مركزية قطاع كبير من الفكر

= تجديد خطاب السّيرة النّبوية»، في كتاب جماعي: محاولات تجديد الفكر الإسلامي، مُقاربة نقدية، إشراف بسّام الجمل، ط 1 (الرباط؛ بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016)، ج 1، ص 49-56.

(1) انظر:

Watt, *Mahomet*, p. 39-50.

(2) انظر:

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie Religieuse*, Présenté par Michel Maffesoli (Paris: CNRS Éditions, 2008), p. 538; p. 312 ; pp. 387-388: « et l'on peut dire, en un sens, qu'il y a du divin en nous. Car la société, cette source unique de tout ce qui est sacré... ».

الأوروبي المُعاصِر؟ فإذا كانت الأزمة الاجتماعية هي التي أفرزت الإسلام فبم نفسّر صمود قريش زمنا[1]؟ لا شكّ في أنّ التفسيرات الاجتماعية لتاريخ الأديان تظلّ قاصِرةً، إذ الدينُ ظاهِرة مركّبة، يتعاظل فيها الجانب الروحي والجانب الاجتماعي، والتقليد الديني (الأخذ عن الأديان السابِقة)...

أشار رودنسن إلى أنّ اليهود والنصارى كانوا يزدرون العرب، فأثار ذلك ثورة في نفوس كثير منهم، ثورةً على زَهوِ «أهل الكِتاب» وخُيلائهم؛ فبحثوا بأنفسهم عن الله (محمّد، 90). وتشهد النّصوص الأبوكالبتية اليهودية بانتظار مُخلِّص من قبضة الروم (محمّد، 92)... لكن مَنْ هم اليهود والنّصارى الذين يتحدّث عنهم رودنسن؟ أفليسوا عربا؟ تخبرنا المصادر التاريخية المتنوعة، الإسلامية وغير الإسلامية بوجود كِتابيين ببلاد العرب في القرن السابع وقبله. بل هناك قبائلُ بأسرها كانت تَدين بالنصرانية كبني أسد وتغلِب. وكانت النصرانية فاشيةً بالشام، وأقامت بها مُلكا (الغساسنة)... فكيف يزدري العربيُ نفسَه؟ إنّ تفريق رودنسن بين العرب والكِتابيين أمرٌ غريب، لا سيما وقد صدر من مُثقّف فرنسي كتب في سياق ثقافي طبعته فلسفات الاختِلاف (دريدا وهايدغر...)، وأعمال لفي ستروس في مجال الإثنوغرافيا. ثمّ كيف يفرّق المُثقّف الماركسي بين مجموعة إثنية -إن صحّ الوصف- وأصحاب ديانة كالنصارى أو اليهود؟ أصدر ستروس قبل صدور كتاب رودنسن بعقد من الزمن تقريبا كتابه **العِرق والتاريخ** (1952) وأثبت فيه بطريقة جليّة أنّه بإمكاننا أن نَميزَ ثقافاتٍ عديدةً لدى «العِرق» الواحد[2]، وعلى هذا نجد من عرب القرن السابع ذا الثقافة النصرانية، وذا الثقافة اليهودية، والوثني... فلا مجال ألبتة لهذا التفريق العُنصري بين العرب، والنصارى واليهود.

أشرنا في ما تقدّم إلى أنّ رودنسن يصرح بتوخيه المنهج الماركسي في خصوص تفسير السير الفردية بالسَّببية الاجتماعية. وأثر الفكر الماركسي الاجتماعي في الكِتاب

---

(1) جعيط، تاريخية، ص 136-137.

(2) انظر:

Strauss, *Race*, p. 11.

يُجاوز هذه المسألة، إذ حاول الكاتب أن يُفسِّر حروب العرب بما فيها البُعوث الأولى التي ابتعثها الرسول (بَعْث عبد الله بن جَحش، 2 هـ) بقلّة موارد العرب والمُسلِمين[1]. ويذهب إلى أن الغزوَ مصدرٌ لمعاش الجاهليين (محمّد، 310). وههنا أيضا لا نعتقِد أنّ رودنسن تمعّن في الأمر وتثبّت، إذ بيّنت البُحوث المُتعلّقة بالمجتمعات البدائية، أي المُجتمعات التي لم تعرف الدولة (كمجتمع غربيّ الجزيرة قبل الإسلام وحين ظهوره)، أنّ الحرب من خصائصها كافّةً، وأنّها لا تحيا إلا بها[2]. وما غايةُ الحربِ تحصيلَ الرّزق، والتغلّبَ على شُحّ الموارد، وإنّما هدفُها توحيدُ الجماعة (القبيلة مثلا). فالمجتمعات البدائية مجتمعات لا تخضع لتنظيم تفاضُلي، ولا تخضع فيها جماعة لأخرى، لذلك كانت الحرب وسيلتَها الوحيدة لضمان وحدتِها وتماسكها[3]. وما معنى شُح الموارد؟ فالإنسان البدائي يكتفي بالضروري، وينتج على قدر كفايته[4]. وهذا يوافق تقريبا ما ذكره ابن خلدون من أنّ المجتمعات البدوية تكتفي بالضروري في معاشها.

وعلى هذا فتفسير الحرب بشُح الموارد يصبِحُ غيرَ ذي معنى، وقد انتقد كلاستر الخطاب الماركسي الذي ينحو إلى تفسير الحروب بالحصول على المعاش

---

(1) انظر:

Mahomet, p. 193: « Il fallait remédier à cette situation et le brigandage (il est difficile pour nous d'appeler autrement de tels actes) était le moyen normal, dans la société arabe, de subsister quand on n'en avait pas d'autre».

(2) انظر:

Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Bibliothèque Anarchiste Anti-copyright, 1974, p. 22: « C'est certain ; la guerre est inscrite dans l'être même des sociétés primitives. Je veux dire que la société primitive ne peut pas fonctionner sans la guerre ; donc la guerre est permanente ».

ويبيّن كلاستر بجلاء (ص 42) أنّ المُجتمعات البدائية هي ببساطة «مجتمعات بلا دولة» (sociétés sans État).

(3) انظر:

Clastres, *Archéologie de la violence* (a paru dans la revue Libre en 1977). Éditions de l'aube, 1999, p. 14-17.

(4) انظر:

Ibid, p. 9.

النادر[1]؛ ويُمكن أن نعدّ تفسيرات رودنسن من هذا القبيل، بل هي كذلك لأنّ صاحبها يصرح بمرجعيته الماركسية في تدبّر تاريخ الإسلام وسيرة النبي. ولا شكّ في أنّ بحوث كلاستر وأعمال ستروس حول المُجتمعات البدائية تفيد في تعيير مقالات رودنسن في نشأة الإسلام، فلا يُمكن بأي وجه التسليم بمسألة «شح الموارد»، فكل مجتمع يتفاعل مع وسطه بطريقته (ستروس)، ويتعامل مع محيطه بطريقة تُؤمن بقاءه. فقضية شح الموارد تبدو مأخوذةً من سجل حضاري أوروبي تشوبه نزعة مركزية. ويطرح قبيسي السؤال الآتي: «إذا كان الأعراب هم الجياعَ فلماذا لم يجدوا وسيلة للاستيلاء على جنائن الحضر التي هي على مقربة منهم؟»[2]. والطائف بلا شك جنة من جنات الحضَر كما وصفها ياقوت[3]، ولم تكن بعيدةً عن مكة... لكن لا يعني هذا أنّ العرب لم تُحارِبْ ثقيفا من أجل خيرات الطائف، ففي الأخبار أنها حاولت وفعلت: «فلمّا اشتدّت شوكة ثقيف، وكثرت عِمارة وَجّ رمتهم العرب بالحسَد، وطمع فيهم مَن حولهم، وغزوهم...»[4] فالحرب ذات وظائف شتى في مجتمعات ما قبل الدّولة، وإن كانت وظيفتها الرئيسة حفظَ وَحدة الجماعة المُحارِبة (القبيلة).

1 . 3. المنهج: السّرد والتّاريخ

يجتمع التاريخ والقصّ في الأصل اللّغوي، فكلمة إستوريا اللّاتينية (Historia) تُحيل على التّاريخ والقصّة معًا، أي على سرد منظَّم لأحداث حقيقية أو وهمية

---

(1) انظر:

Ibid: «Le discours économiste, dans ses variantes populaire, savante ou marxiste explique la guerre par la concurrence des groupes en vue de s'approprier des biens rares. Il serait déjà difficile de comprendre d'où les Sauvages, engagés à plein temps dans une recherche épuisante de la nourriture, dégageraient l'énergie et le temps supplémentaires pour guerroyer contre leurs voisins».

(2) قبيسي، رودنسن، ص 71.

(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1977)، طائف «والطّائفُ ذاتُ مزارع، ونخل وأعناب، وموز وسائر الفواكه. وبها مياه جارية، وأودية تنصب منها إلى تَبَالة»، مج. 4، ص 9.

(4) نفسه، ص 11.

(خطابان)[1]. وهذا السرّد يُداخله الوهم، فأمّا الوهم في التّاريخ فمن قبيل التزيّد والتنميق، والتهويل الذي أشار إليه ابن خلدون بقوله: «والوهم نسيب للأخبار»[2]؛ وأمّا الوهمُ في القِصّة فمن قبيل الإيهام والتخييل. وقد أشار رودنسن إلى أنّ كلّ جيلٍ يُعيد كتابة التاريخ استنادا إلى «المُعطيات» نفسها (محمّد، 11). وعِبارة «كِتابة» هي واسِطة العِقد، إذ إنّ فعل الكِتابة هو الذي يُحوّل التّاريخ إلى خطاب سردي (فواعل وأهداف وظروف ونتائج). بل إنّ التاريخ، أو المسار الزّمني على حدّ عبارة ريكور، لا يكون له وُجود فعلي إلا بتحوله سردا[3]؛ ومن خلال السرّد يتسرب الخيال (fiction)[4]. فالعلاقة بين التّاريخ والسرد مركّبة جدا.

وليس السرد موردَ الخيال الوحيد، فذهن المُؤرّخ قد يكون مصدرا من مصادر الخيال، وهو ما لم يدركْه رودنسن بوعيه التاريخي القديم، إذ إنّ الاعتقاد بوجود أحداث ذات استقلال موضوعي عن ذهن المُؤرّخ وتأويله، اعتقاد لا معنى له، لكن يعسُر محوُه[5]. وهل هناك أحداث بلا مُؤرخ؟ يُجيب إ. كار (1961) إجابة مُقنِعة، فالأحداث بلا مؤرّخ تكون ميْتة[6]. فهو الذي ينتقي الأحداث ويرتّبها، ويَصبَغُها معنًى، أي يُكسبها صفة التاريخية؛ إذ ليست جميع أحداث الماضي تاريخية، بل المُنتقى

---

(1) انظر:

Roland Bourneuf et Réal Ouellet, *L'univers du roman* (P.U.F, 1972), p. 5.

(2) المقدّمة، مرجع سابق، ص 6.

(3) انظر:

Paul Ricoeur, «Narrativité, Phénoménologie et Herméneutique», in: I. *L'Univers philosophique*, Presses Universitaire de France, p. 63: « Peut-être même tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une manière ou d'une autre».

(4) انظر:

Ibid., p. 65.

(5) انظر:

E. Hallet Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?* (Paris: La Découverte, 1988), p. 57.

(6) انظر:

Ibid., p. 78.

منها فحسْبُ. وخلال عمليّة التركيب السردي لأحداث التاريخ، يجد الخيال والإيديولوجيا منافِذَ. وإنّما وطّأنا الحديث في هذا المبحث عن هذه القضايا التي شغلت الفلاسفة والمُؤرّخين حتّى نُبيِّنَ أنّ مسعى رودنسن في كتابة سيرة تجمع بين السرد والتفسير التاريخي (محمّد، 12)، مهمةٌ محفوفة بالمصاعِب. وقد عبّر موتزكي عن هذه الإشكالية تعبيرا صادقا: إذا صنّف كاتِبٌ سيرة للنبيّ، يُتّهم بأنّه لم يعيِّر مصادره تعييرا نقديا، وإذا استعمل النّقدَ فلن يكتُب سيرة أصلا![1] فما هي السبيل التي سلكها رودنسن في حلِّ هذه المُعضِلة؟

حاول رودنسن أن يجمعَ جمعَ الحاذِقِ بين مُقتضيات التّاريخ من ضبط للمصادر... ومُخاطبة الجمهور الواسع من الفرنسيين والأوروبيين، غيرِ المُختصِين في مسائل التاريخ الإسلامي. وتتمثّل طريقته على وجه العُموم في سرد قصّة السيرة المشهورة، ثمّ التّعليق عليها شرحا ونقدا، وتفسيرا. فكان بذلك وفيا لما استهدفه في مُقدّمة الكتاب[2]. وفي سرد الرواية الإسلامية للسيرة -وهي متشابهة- بدا لنا الكاتِب مُخاطِبا للجُمهور الغربي أكثرَ من المُسلِمين، كحديثه المُسهَبِ عن التماس المراضع للنبيّ، وشقّ صدره، ورحلة بُصرى إلى الشام (محمّد، 65-70). فهذه التّفاصيل تنفعُ مَن لا يعرف الضّروري من السّيرة ككثير من الغربيين، لكن لا نفعَ فيها للقارئ العربي، أو للعالِم بتاريخ الإسلام وعقائده.

وفي مواضع من كتاب محمّد يسترسل رودنسن في سرد قصّة السيرة كما استقرت في أشهر المصادر السُنية (ابن هشام والطّبري والبلاذري) بلا تفسير جديد، ولا تأويل للأحداث، كرواية بعض مُعجِزات النبي، وحكاية الإسراء (الفصل السابع: «الانتصار على الموت»). وعلى هذا النّحو تنحرف الكِتابة عن التأريخ النقدي،

(1) انظر:

Harald Motzki (ed.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources* (Leiden: Brill, 2000), p. XIV (en français).

(2) انظر:

Mahomet, p. 12: « j'ai essayé d'être à la fois narratif et explicatif ».

وتصبحُ استنساخا لمشهور المرويات القديمة، كفعل الكاتِب في حديثه الطّويلِ عن فتح مكّة، وما سبقَه من عدوان بني بَكر على خُزاعة... (محمّد، 294-301)....
وهكذا يُصبح السرد لاحقا، «مقتولا» بما يعرفه القارئ من قصة السيرة. فلا يتحقّق الإمتاع، ولا الفائدة التاريخية إلا لغير العالم بمبادئ التاريخ الإسلامي من الأوروبيين. ولا نشك في أنّ الكاتِب يتوجّه إلى جمهور الفرنسيين والأوروبيين إذ يعرِض تعاليم القرآن الأساسية كخلق الإنسان وعظمة الله، والحِساب والساعة... (محمّد، 112-116؛ 278...). وههنا يبعث السردُ السآمة في نفس القارئ المُسلِم، أو العارِف بهذه المسائل. ولعلّ مخافَةَ الرّتابة، والخَشيةَ من السّآمة هما اللتان دفعتا بعض الباحثين إلى ترك السّير السّردية، «لرتابة الكتابة السرديّة غير النقديّة»[1]. ولكن «الكِتابة النقدية» لا تصنع سيرة كالتي ينتظرها الجمهور، وهو المأزق الذي عبّر عنه هارولد موتزكي في الشاهد المُتقدِّم: إذا كتبنا سيرة غير نقدية، نُلام في ذلك، وإذا نقدنا المصادر لن نصنع سيرة. وهذا المُشكل في الحقيقة مُتعلّق بطرائق كتابة السّيرة وتقبلها في التصور القديم، أمّا البحث الجديد فيكتفي بالفحص عن أمر مسائل في السيرة، ولم يعد يحلُم بكتابة قصّة سرديةٍ مُتكامِلة، وقد ساد هذا التيار منذ أواخر الألفية الثانية مع موتزكي وبريمار وغيرهما كما سيأتي.

لا تخلو كتابة رودنسن من روح نقدية مطلقا، إذ نجح في مواضع في التأليف بين القصّ «الإمتاعي» والنقد، مثلما فعل بحكاية قُس بن ساعِدة الخطيب؛ إذ أتى بالقصّة ثمّ أردفها بالبحث، فرجّح أنّه شخصيّة أسطورية، وأنّ مواعظه المرويةَ منحولة (محمّد، 162). ويتوخى الكاتِبُ بصدد بعض المسائل منهجا مُقارنيا كمقارنته بين رُؤى النبي الصّادِقة ورُؤى السيدة تيريزا الآبلية (Thérèse d'Avila [القرن 16])، [محمّد، 96]؛ أو كلامه في العلاقة بين قصّة غار حِراء وتقاليد الزُّهد المسيحي (محمّد، 95). وهكذا يبقى رودنسن أسيرَ المنهجيات الاستشراقية الكلاسيكية، أي النقد التاريخي، والطريقة المُقارنية والفيلولوجيا؛ رغم أنّه كتب

(1) جعيط، الوحي، ص 7.

بُعيد سنة ستين وتسعمائة وألف، في مرحلة شهدت ثوراتٍ معرفيةً شتّى في التاريخ، والفلسفة ودراسة اللغة والخطاب.

أمّا التاريخ فهو قدَرُ كلِّ مَنْ أراد أن يكتُبَ سيرة، لأنّ السيرة متلبِّسة به وإن شملت قضايا تتصل بشخصية الرسول، وزوجاته... مِمّا لا يُعدُّ تاريخا صرفا. وفي الحقيقة حاولت الكتابة الكلاسيكية الأوروبية في السيرة أن تُوفِّقَ بين الاعتناء بالسيرة الشخصية للنبي (شخصيته، وصدقه...)، والتاريخ الموضوعي، أي الوسط الذي ظهرت فيه الدّعوة، وقيام الدولة العربية. وفي هذا المضمار يبدأ رودنسن كتابه بفصل مسهَب في السياق الإقليمي للدّعوة (الفصل الأول: «تقديم عالَم»)، وما كان من صراع طويل بين الفُرس والرّوم على عهد هرقل (ولي سنة 610م)، وكِسرى الثاني (أبرويز)، وانهزام الروم، فأخذ الفرسِ الصّليبَ المُقدّسَ سنة 614م (محمّد، 83-84). ولا يميل الكاتِبُ إلى إظهار «العربية» منطقةً معزولة عن الحضارات الكبرى (الرومانية والساسانية)، بل أبرز مساهتها في الحضارة الرومانية، إذ نجم من الشام قيصران رومانيان...[1]. وهذه الطّريقة تكاد تغيب في السير العربية الحديثة التي تجعل من الحدث الإسلامي حدَثا معزولا عن العالم تقريبا. وإن لم يكن رودنسن في منهجه سوى مُتّبِع لخطة التأليف التي سار عليها أصحاب السير الفرنسيين من قبله، إذ بدأ بلاشِير كتابه مشكل السّيرة (1952)، بفصل «مهد الإسلام»؛ وكذلك فعل دِيمُومبِين تقريبا، حين خصّص القسم الثاني من مقدّمة كتابه محمّد (1957) لأحوال بلاد العرب قبل الإسلام[2].

---

(1) ذكر رودنسن قيصَرَيْن رومانييْن من أصول «عربية»، أوّلهما الاقابال (Elagabal) [218-222]، والثاني فيليب العربي (Philippe l'Arabe) [244-249]. الأول من حمص، والثاني من دمشق تقريبا، محمّد، ص 46.

(2) راجع كتاب بلاشير، حيث تحدّث في الفصل الأول عن المصادر، ثمّ خصّص الفصل الثاني لما سماه مهد الإسلام (Le berceau de l'Islam). أمّا ديمومبين فقد خصّص أغلب مقدّمته الطويلة التي جاءت في أكثرَ من خمسين صفحةً للعربية قبل الإسلام (L'Arabie préislamique):

- Blachère, *Le problème de Mahomet, op. cit.*

- M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Coll. L'évolution de l'humanité (Paris: Albin Michel, 1957), p 698.

يضِلّ رودنسن في أحيان سبيلَ النّقد التاريخي، إذ ينهل من أخبار السِّير التي انتقد كثيرا منها؛ فينحرف إلى ما نهى هو نفسه عنه، أي تصديق بعض الأخبار التي تصادف هوى في نفسه، واطّراح أخرى لا تُناسب ما كوّنه من صورة عن سيرة محمّد. وما تصديق الكاتِبِ لأخبار تتحدّث عن إهداء الرّسول شاة للعُزّى قبل النبوّة، إلا وقوعٌ في الفتنة التي حذّر منها[1]. وقلّما نجا الباحثون في السّيرة من هذا الإغراء إلا قليلا، فَمن كان ينزع إلى التّقديس يُكذّب الأخبار التي تغضّ من الصورة المثالية للرّسول، ومَن يميل إلى هتك هذه الصورة النبوية، أو انتقادها يقبل في أحيان روايات تخدم ميلَه. وفي تعامل الكُتّاب مع قصّة «الغرانيق العُلا»، ما يُثبِتُ دِقّة كلامنا، إذ ردّها أغلبُ الكُتّاب العرب المُحدَثين كالطّهطاوي في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز (1875)، ومحمّد حُسين هيكل صاحب حياة محمّد (1935)؛ واستمسك بها مُستشرِقون كطور أندري، وبلاشير. وبصدد هذه بالقصّة يُصبح الطّهطاوي الذي يكتنز الرّوايات القديمة كحاطب ليلٍ ناقِدا؛ والمُستشرِق «النقدي» كبلاشير مسلّما![2].

اعتمد رودنسن على الفيلولوجيا في إثبات مسائل تاريخية، بل أكثرَ من توخّيها هنا وهناك في السّيرة كسائر المُستشرِقين الكلاسيكيين الذين لم يستطيعوا الإفلات من سُلطتها. ولا نُنكِرُ أنّ لهذه المنهجية مزايا إذ تُجلّي أشياءَ، وتُفسّر أصولَ بعض الاصطلاحات، فنفهم مدلولاتها الحقيقية؛ لكنّها تبقى أكبر معلَم من معالِمِ التعلّق بمنهجيات البحث القديمة، منهجيات القرنِ التّاسِعَ عشرَ. وقد ارتأينا أنْ نجمع في جدول بعض ما تفرّق من تفسيرات رودنسن الفيلولوجية بُرهانا على غَلَبة هذه الطريقة، وطلبا لما فيها من فائدة:

---

(1) انظر:

Rodinson, «Bilan», *op. cit.*, p. 197: « La tentation est grande pour les orientalistes de faire comme ont fait sans grande vergogne les orientaux: Déclarer authentiques les traditions qui conviennent à l'idée qu'on s'est faite d'un événement et rejeter les autres ».

(2) راجع محصول هذا النّقاش في الباب الثالث من كتابنا: كتابة السّيرة، ص 374-378.

الاصطلاح العربي	الأصل السامي وغيره	تفسير الكاتب	موضع المسألة
مثاني	في العبرية مشنه، وفي الآرامية مثنيثا: Mishnah. Mathnîthâ	يقول إنّ المثاني هي الرّوايات السّبع. وتعني في العِبرية والآرامية التكرار، والرّواية الشّفوية (Tradition orale)	ص 151
المدينة	في الآرامية «مدينتا» (Medîntâ)	الاسم الذي أطلقه اليهود على يثرب	ص 170
مسجِد	مسقدا (masguedâ) في النبطية	تعني مكان السجود والتعبد	ص 180 - 181
عاشوراء	من الآرامية (ashoûrâ')	أي العشَرة، وهو يُقابل اليوم العاشر من شهر تشرين الذي تصومه اليهود (yôm kippo-ûrîm). وقد أمر الرسولُ المسلمين بصومه	ص 191
منافِقون	استعارة من لغة الكنيسة الحبشية	في معنى مرتابين، ومتردِّدين	ص 217
ناموس	من اليونانية (Nomos)	وتعني القانون، وقد كانت العِبارة تُطلَق على التوراة	ص 100

يستكمِلُ إذا «تثليث» الاستشراق أركانَه في كتاب رودنسن. ففضلا عن النقد التاريخي، والسرد التاريخي، والطريقة الفيلولوجية، ينتهج الكاتِبُ أسلوب المُقارنة بين الأديان، فيرُدّ كدأب المستشرقين من قبله الإسلام إلى اليهودية والمسيحية، إذ يذكر أنّ قصص الأنبياء أُخِذت من التّراث العربي، أو من الكُتب اليهودية التي حُرِّفت [Déformés] (محمّد، 152-153). أمّا قصّة أهل الكهف فتُحاكي قصّة نائمي أفسس السبعة (Éphèse)؛ وهم سبعة شبان مسيحيون، فروا من بطش الإمبراطور ديسيوس (Décius) إلى كهف، فناموا به قرونا. وقد جاءت هذه القصة

الأخذ لا يُمكِنُ أن يكون سبيلا لتجديد البحث في التاريخ الإسلامي. وكيف يكون كذلك و«المنقول» قائم على منهجيات قديمة؟

1 . 4 . مزالق الاستشراق

تردّدنا بصدد هذا العُنوان، التِزاما بالحِياد العِلمي، ودرءا للسّجال... لكنّنا نعتقِد أنّه وصف عِلمي، استدعاه ما وجدنا في كتاب رودنسن من ميْل إلى استنساخ مقالات المُستشرِقين الكلاسيكيين في محمّد، وهي مقالاتٌ لا تخلو في مُجملِها من أحكام عارية من التّحقيق لآراء المُتقدِّمين. ففي خصوص أميّة النبيّ يُكرِّرُ رودنسن كلام بلاشير إذ يُقر بأنّ «محمّدا تعلّم القراءةَ أو الكِتابة؛ لكنّنا نجهلُ عُمقَ ثقافته»[1]؛ وقد بدت لنا عِبارات رودنسن مُحاكاةً لمقال بلاشير: «إنّنا لا نملِكُ أيَّ دليل يتعلّقُ بدرجة معرفته [محمّد] بالكِتابة والقراءة». ولا شكّ في أنّ مُقارنة النصيْن الفرنسيين يقرّبُ الأمر من الأفهام أكثرَ[2]. ونحنُ لا نُجادِل في مسألة الأمية، فقد فحصنا عنها في كتابنا عن السير العربية الحديثة، وانتهينا إلى نقضها، والإقرار بأنّ الأمّية المذكورة في القرآن جاءت في معنى الأقوام الذين ليس لهم كتاب مقدّس (Gentils; Païens)...[3]. لكن نُنكِرُ على رودنسن تكرار كلام «السلف» دون أيِّ زيادة، أو تعديل أو نقد. فالإقرارُ بأنّ محمّدا كان عالِما بالقراءة والكِتابة تقليدٌ استشراقي، إذ يقول نولدكه (1860): لا يُستبعَدُ أنْ يَتعلّمَ محمّد القِراءةَ والكِتابةَ في وسطه الذي عرَفَ الكُتّابَ؛ وقد كان هو نفسُه بحاجةٍ إلى الصِّناعة، لأنّه تاجرٌ (تسجيل

---

(1) انظر:
Mahomet, p. 72: « Il semble bien [...] que Mohammad ait appris à lire ou à écrire. Mais nous ignorons la profondeur de sa culture ».

(2) انظر:
Blachère, *Le problème de Mahomet*, *op. cit.*, pp. 32-33: «... on ne possède aucun indice sur sa degré de connaissance de l'écriture et de la lecture».

(3) راجع: بزاينية، كتابة السّيرة، ص 367-374. وقد تدبّرنا في هذه الصّفحات ردودَ كُتاب السيرة العرب على نفي المُستشرِقين لأمية محمّد. وعرضنا للمسألة في مواضع أخرى (راجع: فهرس في بعض اصطلاحات السّيرة ووَقائعِها).

الأسماء والأسعار)، ولاهتمامه بكُتُبِ المسيحيين واليهود المُقدَّسة[1]. وهذا مظهر من مظاهر الارتباط بالاستشراق القديم، وإن دافع رودنسن طويلا عن ضرورة تطوير الدراسات الاستشراقية بالانفتاح على ما سماه «الإشكالياتِ الجديدةَ»، أي المناهجَ الجديدةَ، اللسانيةَ والبنيويةَ[2]...

كنّا نظنّ حين نظرنا في كُتب السّيرة العربيّة القديمة والحديثة[3] أنّ داء النّقل يخُصّها وحدَها، فإذا تدبُّرنا لبعض ما كتَبَ المستشرِقون في السّيرة يُفضي إلى الوقوف على ذات النّتيجة. وفي كِتاب رودنسن شواهِدُ لا تُحصى على هذا المسلَك، إذ «يُغِير» الكاتِبُ الفرنسي على كلام طور أندري بصدد قصّة الغرانيق (مضى التّعريف بها)؛ فيقول الأوّل: «في الحقيقة، حدَثَ حادِثٌ يُمكن أن نعتبرَه يقينا، لأنّ الكُتّاب المُسلِمين لا يُمكِنُ أن يخترِعوا قصّةً قد تقدَحُ في الرّسالة كلِّها»[4]؛ ويقول الآخَرُ: «لا يصِحُّ حسَبَ رأيي أنَّ الكُتّاب المُسلِمين المتأخِّرين [...] اخترعوا بالمجّانِ قصّةً على قَدرٍ من الإساءة لنبيِّهم، وعلينا إذا أنْ نقبلَ أنّ للقصّةِ أصلا تاريخيا»[5]. وقد ترجم المستشرق الفرنسي ديمومبين كتابَ أندري إلى الفرنسية سنة 1945، وجعله رودنسن ضمن اختياره البِبليوغرافي في آخر الكِتاب (محمّد، 376). وليس مقال أندري في هذه القصّة كذلك بجديد إذ هو تكرير لما أورده نولدكه حين قال: «فمن

(1) نولدكه، تاريخ القرآن، ص 15.

(2) راجع: رودنسن، «الدّراسات العربيّة والإسلامية في أوروبا» (1976):
Les études arabes et islamiques en europe, in: *La fascination de l'Islam* (Paris: Maspéro, 1980).

(3) بزاينيّة، كتابة السيرة.

(4) انظر:
Mahomet, p. 134: « En effet, il se produisit un événement qu'on peut raisonnablement tenir pour certain, car les traditionnistes musulmans n'auraient jamais inventé une histoire de nature à jeter un tel doute sur l'ensemble de la Révélation ».

(5) انظر:
Andrae, *Mahomet*, p. 19: « Il est invraisemblable toutefois, à mon avis, que les auteurs de la tradition tardive [...] aient inventé spontanément une histoire aussi compromettante pour leur prophète. Nous devons donc admettre que la tradition a une source historique ».

البديهي ألا يكون المُسلِمون قد اخترعوا قصة تثير شكوكا من هذا النّوع حول نبيّهم»، وفسّر رأيَه بأنّ أهلَ البِدعِ لو اخترعوا الحكايةَ، ما كانت تتسربُ إلى التُّراث السُّنّي[1]... فهل غادر المُستشرِقون السّابِقون من مُتردَّم؟[2]

أعاد رودنسن بعد قرن من تاريخ القرآن (1860-1961) آراء نولدكه دون أن يفحص عن حكاية الغرانيق؛ وقد كان بإمكانه اعتمادا على تاريخ القرآن ذاته أن يتنبه إلى أنّ الحكاية مُتهافِتة، إذ تذكر بعضُ السِّير (ابن سعد والطّبري...) أنّ الرسول رأى كفّا من قُريش عن إذايته، فتمنى أن ينزِل عليه شيء يُقرّبه منهم؛ فأُلقِي على لِسانه حين قرأ الآيتيْن التّاسِعةَ عشْرَةَ والعِشرين من سورة النّجم: (تلك الغرانيق العُلا، وإنّ شفاعتهنّ لتُرتجى)، فسجد الرسول، وسجد معه كفّار قريش... ولا تستقيم هذه الأخبار، لأنّ سُورة النّجم من سُور الفَترة المكية الأولى[3]؛ ولم يحصُلْ قبلها قطيعة مع قُريش، ولا فِتنة حتّى يتمنّى محمّد أن يتقرّبَ منهم. وسُورة النّجم هي التي دشّنت القطيعة مع قريش مثلما بيّن جعيط: «فلم يُوجد قبل أن استكملت السُّورة بكلّ مقاطعها أيّ شيء ممّا يُشبه القمع والفتنة، ولم تقع الهجرة [هِجرة الحبشة] قبلَها وإنّما بعدَها، ولم يحصُل بالتالي لا سَجْدة، ولا رجوع للفوج الأوّل من المُهاجرين، فتسقط كل الرواية حتميّا»[4]. فكأنّ جمهورَ المُستشرِقين «المُقلِّدين»

---

(1) نولدكه، تاريخ القرآن، ص 91-92 (الشاهد ص 91).

(2) تعمّدنا استعارة هذه العِبارة، ودللنا بها على أنّ الخِطاب الاستشراقي المُعاصر لا يخلو من «ترقيع». قال ابن الأنباري في شرح بيت عنترة:

هــل غـادرَ الشُّـعـراءُ مِـن مُـتـردَّمِ ... أم هل عـرَفتَ الـدّارَ بـعـد توهُّمِ

وقولُه «مُتردَّم»، قال الأصمعي: يُقالُ ردَّم ثوبَك، أي رقِّعه. ويُقالُ ثوبٌ مردَّم، أي مُرقَّعٌ [...] وإنّما هذا مثلٌ. يقولُ: هل تركوا مقالا لقائلٍ، أي فنّا من الشّعرِ لم يسلُكوه»، شرح القصائد السّبع الطِّوال الجاهليات، تحقيق هارون، ط 5 (مصر: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 295.

(3) نولدكه، تاريخ القرآن، ص 89.

(4) تاريخية الدّعوة، ص 279. وانظر بحثنا المستفيض لحكاية الغرانيق، ولآراء العُلماء العرب والمُستشرقين فيها، في مقالنا: «قضايا ترجمة القرآن، ترجمة بلاشير لسورة النّجم أنموذجا»، مجلّة العربيّة والتّرجمة (بيروت)، السنة 4، العدد 11 (2012)، ص 59-64.

ميّالون إلى تصديق الأخبار «السلبية»، ومُعرضون بصددها عن مَضاء النّقد الذي يُسلّطونه على الأخبار التمجيدية.

لعلّنا أطنبنا في بيان خضوع رودنسن لسُلطة الاستشراق الكلاسيكي، لكن لا ضيرَ في ذلك، فالإنصاف يقتضي أن تتواترَ الدّلائِلُ... وخطرةً أخرى يستعيد رودنسن بطريقة نمطية قصّة مقتل كعب بن الأشرف[1]، وههنا كذلك يكاد الكاتِبُ يستنسخ عبارات أندري، إذ يقول: «وصلوا إلى دارِ محمّد، وهم يردّدون أدعِيَةً دينيةً؛ فألقَوا رأس كعب تحت أقدام النبيّ»[2]؛ أمّا أندري فقد قال: «فذبحوه [كعبا]، وألقَوْا رأسه الدامي تحت أقدام الرّسول، وهم يصيحون: «اللهّ أكبر»، والرّسول يصيح معهم»[3]. فأيُّ تشابُه هذا؟ وكيف يُردِّدُ المُستشِرق المُعاصِر مقالاتِ «سلفه»، وهي في مُجملها غيرُ جديدة في وقتها (1930)؟! بل ذكرتها المصادر الإسلامية القديمة حسبَ ما أورد هادي العلوي[4]. ويسترسل رودنسن في إحصاء «مقاتل» اليهود، فيصف تفاصيل اغتيال عصماء بنت مروان (وهي يهودية كانت تُؤذي النبيَّ قولا)، وفي الوصفِ إشعارٌ بفظاعةِ القِتْلةِ، إذ تسلّل إليها القاتِلُ وهي نائمةٌ وسط أبنائها، فأزاح رضيعهَا عن صدرها، وأعمل فيها سيفَه... (محمّد، 209). وقد ارتبنا في أمر الوصف، وساءلنا أنفسنا عن مصادره؟ ومقاصده؟ فإذا هو مذكورٌ بحذافيره في المصادر الإسلامية، إذ نقل هادي العلوي التفاصيل نفسَها التي احتفى

(1) في أخبار السّير أنّ كعبَ بن الأشرف قال شعرا بعد بدر يبكي فيه قتلى قريش، وشبّب بنساء المسلمين في المدينة، فانتدب الرّسول لقتله جماعة من المسلمين فيهم أخو كعب من الرّضاعة، فأظهر له انحرافا عن النبيّ حتّى صدّقه، فلمّا خلوا إليه، قتلوه.

(2) انظر:

Mahomet, p. 209: « Ils arrivèrent à la maison de Mohammad en criant des invocations pieuses et jetèrent la tête de Ka'b aux pieds du prophète ».

(3) انظر:

Andrae, *Mahomet*, p. 149: « Il l'égorgèrent [Ka'b] et jetèrent sa tête ensanglantée aux pieds de Mahomet en criant: "Allah est grand!" tandis que le prophète mêlait sa voix aux leurs ».

(4) هادي العلوي، الاغتيال السّياسي في الإسلام، ط 2 (دمشق: المدى، 1999)، ص 12، «... ثمّ قطعوا رأسه [...] وعاد المُنفِّذون إلى البقيع، ومعهم رأس كعب، ووضعوه بين يدي النبيّ برهانا على نجاح المُهمّة».

بها رودنسن: «روايةُ مصادر التّاريخ تُفيد أنّ المرأة هي عصماء بنت مروان، وأنّها كانت يهودية، ولم تكن جاريةً بل زوجةَ رجُل من بني خَطَمة. كانت تُحرّضُ على الإسلام، وتهجو النبيَّ بالشِّعرِ. فنذر صحابي يُدعى عُمير بن عَدِي الخَطَمي -من نفس عشيرة زوجها- أن يغتالها إذا رجع النبيُّ سالِمًا من معركة بدر. فلمّا رجع جاءها ليلا، فدخل عليها وهي بين أولادها، وكان أحدُهم على صدرها تُرضعُه، وكان عُمير أعمى، فتلمّسها، فوجد الرّضيعَ، فنحّاهُ عنها ووضع سيفَه في صدرها حتّى أنفذه من ظهرِها...»[1]. وقد اضطُررنا لنقل الشّاهِد حتّى نُظهِر الائتلافَ بين رواية رودنسن، ورواية بعض المصادر الإسلامية.

لا مِريةَ في أنّ كثيرا من الأخبار «المسيئة» التي يحتفي بها بعضُ المستشرقين أخذوها من مُستَودَعِ المصادر الإسلامية، وهي تزخر بشتى الرّوايات، فيأخذ منها كلُّ كاتِب ما يخدم مقاصِدَه. وهذه المصادر في الحقيقة هي الجديرة بالنّقد، قبل اتّهام المُستشرِقين بالطّعن على النبي. ونحن نربأ بأنفسنا عن الجدل الديني، لكن إذا نظرنا في بِنية الخبر، واستعنا بقانون المُطابقة الخلدوني، تبيّن لنا أنّ الرّوايةَ مُتهافِتة تهافُتا، وأنّها كُتِبت لتمجيد عُمير بن عَدي. وإلا كيف يستطيع أعمى في الليل الدّاجي، أن يغتالَ امرأة في بيتها بمثل هذه السّهولة؟ فأين كان زوجُها؟ وقد استعمل الأعمى حاسّة شمّه حسبَ القصّة، فكيف لا تستعمل المرأة في مثل هذا الأوضاع يديْها، وجوارحَها؟ أو تفر من وجه القاتِل الأعمى بيُسر؟ والأدهى من هذا كلّه كيفَ فُلّ سلاح رودنسن النّقدي، فاكتفى بإيراد الخبر؟ فمُجرّد الاختيار دليل على التصديق، لا سيّما وقد نقد الكاتِبُ أخبارا أخرى في مواضع كثيرة من كِتابِه. واختيار المرء «قطعة من عقله» كما قال العرب القُدامى! فما هي هذه «القِطعةُ من عقلِ» رودنسن؟

أدركنا في الفصل السّابع من كتاب رودنسن (محمّد مُحاربا Le prophète armé) تركيزا شديدا على إحصاء حوادث اغتيال وقتل لليهود خاصّة، كاغتيال أبي رافع

(1) نفسه، ص 16.

(محمّد، 229) مع الإشارة إلى أنّ المصادر القديمة تذكر رفاعة بن قيس[1]. ويُصوّر الكاتِبُ تصويرا شنيعا قتلَ بني قُريظة من يهود (محمّد، 247). فهل يُمكن أن نتحدّث عن «يهوديات» رودنسن النِّفاقي (وصف نفسه هكذا في محمّد، 15)، ذي الأصل اليهودي؟ تذكر المصادر أنّ والديْ رودنسن تُوفّيا بمخيّم أوشفتز النازي إبّانَ الحرب العالَمِية الثّانية... ولا نستبعِد البتّة أنّ الرّواسِبَ الثقافية تظل ثاوية في ذهن المُثقّفِ، فتتجلّى في أشكال شتّى، منها هذا «التّعاطُف» الذي نستشعره في وصف رودنسن لقتل جماعة من اليهود في عهد النبي[2]. وتزيدنا قرائنُ مُتفرِّقة ثقةً في ما ذهبنا إليه، ففي كُلِّ موضِع يتحدّث فيه عن «مقاتل» اليهود يَخْرُج عن حياد المُؤرِّخ، ليُظهِرَ «وحشيةَ» المُسلِمين وغدرهم، إذ أورد في معرِض حديثِه عن مقتل جماعة من يهود خيبر، أنّهم قُتِلوا غِيلةً في طريق المدينةِ، واستعمل الكاتِبُ عبارةَ «قتلة» (Un commando de 30 tueurs) لرُسل الرسول الذين قتلوا اليهود (محمّد، 285). وكذا فعل رودنسن في حديثه عن غزوةِ خيبر (سنة 7 هـ)، حيثُ يصفُ قتلَ الرّسولِ زوجَ صفيّةَ بنتِ حُيَيِّ بنِ أخطبَ، وما كان من «فرطِ هُيامه» بها حتّى دخل بها سريعا (محمّد، 282)...

ولا نستبعِدُ أيضا أن يتداخل الماضي والحاضر في ذهن المُؤرِّخ، لا سيّما وإقامة المُؤرِّخ في الحاضر. فالمُتتبِّع لسرد رودنسن لـ«مقاتل» اليهود، يدرك تأثيرا لما سُمي محرقةً في الثقافة اليهودية الحديثة (Shoah)، أي تقتيلا لليهود بأيدي النازيين خلال الحرب العالَمِية الثّانية. فكأنّ «نكبة» الحاضر تستدعي «نكبات» الماضي، أو تتماهى معها. وقد أشرنا في دراسة كتب السّيرة الحديثة (كتابة السّيرة) إلى أنّ بعض كُتّاب السيرة العرب مزجوا كذلك الماضي بالحاضر في مسألة صراع الرّسول مع اليهود، وفي هذا المعنى يقول الكاتِب الفِلسطيني محمّد عزّة دروزة (1948) إنّ آيات القرآن

(1) نفسه، ص 19-20.

(2) رغم أنّ الكاتب يصّرح بمعاداته النزعة القومية اليهودية، إذ يقول: «كنت على الدّوام ضدّ النّزعة القومية اليهودية، وأعلنت ذات يوم أنّ يهوديتي هي عبارة عن تفصيل «جنسي»، الأمر الذي أغضب الصهاينة»، فيصل جلول، الجندي المستعرب، مرجع سابق، ص 67.

المدنية تصوّرُ دسائسَ اليهود، وزَهوَهم... «ثمّ ينظر المرء إليهم اليوم فيكاد يرى إجمالا صورة طبق الأصل؛ جِبِلّة خاصّة، وترفّع عن الاندماج الصّادق مع من يعيشون معهم من الأمم وأهل الأوطان، ودسّ ومكْر وكَيْد...»[1]. ولعلّ الفرقَ بين رودنسن ودروزة كامِنٌ في درجة التّصريح بالرأي، فالكاتِب الفِلسطيني الذي شهد نكبة بلاده، وتهجير أهله من أرضهم لم يُوارِب في التعبير عن انطباعاته الثقافية عن اليهود كافّة (وليس الصّهاينة فحسْب)، أمّا رودنسن فمزج الماضي بالحاضر، وأسقط ذكرى «المحرقة» على صراع النبي مع اليهود دون تصريح، وتفسير.

لم يُركّز رودنسن على «مقاتل» اليهود فحسب، بل استقصى فضلا عن ذلك حوادثَ الاغتيال والقتل على عهد النبيّ؛ وقد قرأ تلك الحوادثَ قراءةً لا تخلو ألبتّة من تأويل، يظهر في خبر اغتيال خالد بن سُفيان سيّد بني لِحْيانَ (وليس سفيان بن خالد كما ذكر رودنسن، محمّد، 222). وستُؤدّي هذه الحادِثة إلى ثأر بني لِحيان من المُسلِمين عن طريق خوّانين من خُزيمة أظهروا الإسلام للرّسول، فبعث معهم سبعة رجال ليُعلّموا قبيلهم مبادئ الإسلامِ، فغدروا بهم، وأسلموهم إلى بني لحيان ليَقتُلوا منهم خمسة، ويبيعوا اثنيْن إلى قُريش... (محمّد، 222-223). وهذه الحادِثة تُعرّفها السّير القديمة بِبَعْثِ الرّجيع (سنة 3 هـ)، وقد ذكر رودنسن نفسُه بئر الرّجيع التي شهدت مقتل الرُّسل، لكنّه جعل مقتلهم ردّا على اغتِيالِ خالد بن سفيان. فكأنّ المُسلِمين هم الذين بادروا بالقتل، فثأر بنو لِحيان. أمّا المصادر الإسلامية فتكتفي بإظهار غدر بني خُزيمة؛ وتتحدّث عن طلب الرّسول الثّأرَ من بني لِحيان لأهل الرّجيع، دون أن تُقيم صِلةً بين مقتل خالد بن سفيان، وقتل رُسُل الرّسول إلى بني خُزيمة. فقد ذكر ابن خلدون بصدد «بَعث الرّجيع» أنّ جماعة من خُزيمة غدروا برُسُل الرسول الستة، وأسلموهم لهُذيل... ثمّ يذكر في «غزوة بني لحيان» أنّ الرسول خرج «في جُمادى الأولى من السنة الخامسة لستّة أشهر من فتح بني قُريظة؛ فقصد بني لحيان يطالب بثأر عاصم بن ثابت، وخُبيب بن عَدِي وأهل الرّجيع، وذلك إثر رجوعه

(1) محمّد عِزة دَروزة، سيرة الرسول صُور مقتبَسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنيّة، ط1 (مصر: مطبعة الاستقامة، 1948)، ج 2، ص 54-55.

من دُومَةُ الجَنْدَلِ...»، ويذكر ابن خلدون أنّ بني لحيان احتاطوا فلم ينل منهم النبي[1]... وهكذا يكشِف كلُّ خطاب عن «استراتيجيا»، ففي حين يصوّر رودنسن قتلَ أصحاب الرّجيع باعتباره نتيجةً للـ«عُدوان» الذي بدأ به المُسلِمون، فإنّ المصادر الإسلامية لا تهتم إلا بغدر بني خُزيمة، وتصور المسلِمين في موقف دفاع. ولا شكّ في أنّ رودنسن ينطلق من آراء مُسبَقة عن الرسول وتاريخ الإسلام، ويسعى إلى تأكيدها هنا وهناك باختيار الأخبار والروايات الخادِمة لها. وهذه الآراء التي تسم الإسلام بالعنف تملأ كتب المُستشرِقين على اختِلافهم، وهي قديمة أقرتها السنة المسيحية منذ قرون خلت. وههنا يصدق قول نبيل فازيو إنّ رودنسن «ظلّ ينهل من الأحكام النمطية المُتداوَلة عن النبي في الوعي المسيحي والغربي»[2].

ومُلاحظة فازيو في الحقيقة نتيجةٌ يُدركها بداهة مَن يُمعن في تدبُّر كتاب رودنسن، بل إنّ الدّلائل عليها لا تُحصى. إذ احتفى الكاتِب بالتُّهمتين اللّتين قرّظتها المصادر المسيحية منذ عهد النبي، وهما تُهمتا الحرب والمرأة (Daniel : 1960). أمّا ما يتعلّق بالمرأة فقد ركّز رودنسن على براءة عائشة حين بنى بها النبيُّ، فذكر الدُّمى التي كانت تلهو بها (يُسميها العرب بناتٍ)، وأنّ محمّدا كان يلاعبها في أحيان[3]... ولا نُنكِرُ أنّ المصادر العربية القديمة زاخِرة بمثل هذه الأخبار كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، إذ أورد البلاذري عن هشام بن عُروة «أنّ رسول اللهّ ﷺ رأى عائشة على أُرجوحة فأعجبته»[4]؛ وفي خبر عُزِي لعائشة: «تزوّجني رسول اللهّ ﷺ، وإنيّ ألعب

(1) ابن خلدون، سيرة الرسول، تح. سعيد هارون عاشور (القاهرة: مطبعة الآداب، 1999–2000)، ص 48؛ 55–56.

(2) نبيل فازيو، الرَّسول المُتخيَّل، قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق (مونتغمري واط ومكسيم رودنسون)، ط 1 (بيروت: منتدى المعارف، 2011)، ص 283.

(3) انظر:

Mahomet, p. 182: « On laissa à la petite fille ses jouets, ses poupées et Mohammad jouait parfois avec elle ».

(4) البلاذري، أنساب الأشراف، تح. سهيل زكّار ورياض زركلي، ط 1 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ج 2، ص 242.

مع الجواري بالبناتِ»[1]... لكن تصيُّد هذه الأخبار ليس بالمجان، ففي إيرادها رغبة في تصوير النبي عاشِقا للنساء. فإذا كانت المصادر العربية تنقل أخبار النبي بلا تحقيق في أحيان كثيرة، ولا ترى فيها ما يَعيب، لأنّها لا تتنافر مع ذهنية المسلم في تلك العُصور، فإنّ الضّمير الغربي الحديث الذي تغذّى بالفلسفة، وحقوق الإنسان، قد يجد فيها ضربا من القسوة، ويفهمها بمعزل عن سياقها التاريخي، وبلا نقد. ومن آثار التأويل والتوظيف في ما يتعلق بعلاقة محمّد بالنساء، استطراد رودنسن في سرد قصّة الإفك[2]، وقصّة زواج الرّسول من زينب بنت جَحش بعد طلاقها من دَعِيّه زيد بن حارِثة (محمّد، 232-241). ففيم يُفيد الإطنابُ في مثل هذه المسائل؟ فإذا كان «محض» عرضٍ لجمهور لا يعرف قصص السيرة، فهو عرض مسموم لأنّ الكاتِب يميل إلى تصديق قصّة الإفك، مُحتجّا لذلك بقُوّة النّزعة الجنسية لدى البدو (محمّد، 234). وهذا التعميم في الحقيقة دحضته البحوث الإثنوغرافية مع ستروس (1952)، إذ ليست الثّقافة بثابتة (statique)، أي أنّ طبائع البدوي العربي في عصر مّا، وبمِصر مّا لا تكون أبدا على نمط واحد.

لا تخلو كُتُب بعضِ المُستشرِقين من تحريف لمعاني العربيّة، ولعلّ إعرابية العربيّة، وخاصّيتها الاشتقاقية هما اللتان تُوقِعانِهم في مثلِ هذا الزّلَلِ، فقد ترجم رودنسن ليلة القَدْر بليلة المصير (La nuit de la destinée) [محمّد، 99]، ففهِم القدْر بمعنى القدَر. أمّا القدْرُ فهو المِقدارُ والقيمة، قال الزّمخشري في تفسير سورة القدْر: «ومَعنى

---

(1) نفسه، ص 541.

(2) تروي كتب التّاريخ والسّيرة أنّ الرسول، كان يُقرِع بين نسائه إذا أراد سفرا، فلماّ كانت غزوة بني المُصطلِق (5 هـ)، قَرَعَتْهُنّ عائشة؛ فخرجت مع الرّسول، وحين الإياب من بني المصطلق تخلّفت عن عسكر المسلمين سهوا، إذ ظنّ القوم الذين يُرحِلون هودجها أنّها فيه؛ وقد كانت انصرفت لقضاء حاجة، فأضاعت عِقدا لها، وظلّت تبحث عنه... وعندما رجعت عائشة إلى مضرب المسلمين افتقدتهم، فلبثت بالمكان تنتظر، فإذا بصفوان بن المعطّل السُّلَمي، أحد المسلمين ممّن تخلّف عن الجيش يمرّ بها، ويُركبها بعيره حتّى أدركا الجيش. فقال أهل الإفك في عائشة ما قالوا. ثمّ نزل القرآن ببراءة زوج النبيّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 11].

ليلة القَدْر: ليلة تقدير الأمور وقضائها، من قوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: 4]. وقِيلَ سُمِّيت بذلك لخطرها، وشرفها على سائر الليالي ﴿وما أَدْرَاكَ مَا ليلةُ القَدْرِ﴾. يعني لم تبلُغْ دِرايتُك غايةَ فضلِها، ومُنتهى عُلوّ قدْرِها، ثمّ بيّن له ذلك بأنّها خير من ألف شهرٍ، وسبب ارتقاء فضلها إلى هذه الغاية، ما يُوجد فيها من المصالِح الدينية التي ذكرها»[1]. فالغالِبُ على هذا التّفسيرِ معنى الفضل وعُلو المنزلة، لا معنى المصير. وكذلك حرّف رودنسن معنى «الأنصار» لمّا فسّرها بالأتباع (Auxiliaires) [محمّد، 182]؛ في حين أنّها تعني النّصيرَ والحليفَ، ويُمكنُ نقلُها إلى الفرنسة بعبارة (Partisan). ولا يخلو كتاب رودنسن من بعض التخليط في أسماء الأعلام، إذ أشار إلى رِدّة كاتِبٍ من كُتّاب الوحي ، كان يبدل الإملاء، وذكر أنّه عبد الله بن سعد (محمّد، 253)، وهو في الحقيقة عبد الله بن أبي سرح[2]... ولا شكّ في أنّ هذه التحريفات الناجمة عن قلّة حذقٍ للنصوص العربية، تشوّه إلى حدّ مّا عرضَ رودنسن للسيرة الذي يُقدّمه أساسا لجمهور فرنسي، وأوروبي.

يصف الكاتِبُ آياتِ القرآن بأنّها «مليئة بالتكرار، والأخطاء الأسلوبية. ويجب أن يكون لدينا إيمان المسلمين لنرى فيها بُرهانا بلاغيا عالميا، لا نظير له؛ ويكفي كمالُ أسلوبها للاستدلال على أصلها الإلهي»[3]. وما كان أغنى الكاتبَ عن مثل هذه الأحكام الدينية العجِلة، لأنّ حظَّه من العربية يظل يسيرا، وحذقَه لفنونها ضئيلٌ (درسها بمعهد اللغات الشرقية بباريس). ثم إنّ هذه الأحكام تستحضر آراء فولتير في مسرحية التعصب أو محمّد النبيّ (1742) حين قال عن القرآن إنّه: «كتاب يصدم

---

(1) الزمخشري (ت. 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، تح. الشيخ عادل أحمد عبد الموجود (....)، ط1، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، ج 6، ص 409.

(2) راجع جواد علي، المُفصّل، ج 6، ص 123.

(3) انظر:

Mahomet, p. 251-252: « encombrés de répétitions et de fautes de style. Il faut la foi des Musulmans pour y voir encore un chef-d'œuvre inégalable de la rhétorique universelle dont la perfection suffit à démontrer l'origine divine ».

الذوق العام في كلِّ صفحة»[1]. وقد ذكر فولتير أنّ الإيمان برسالة محمَّد يستوجب أن يكون المرء تركيا، فقلبها رودنسن مُسلما! وسَبَق أن قسّم الكاتِبُ الغربيين إلى مسيحيين وفولتريين (لا يرون في محمّد إلا مُتنبِّيا حمل السِّلاح لإرغام الناس على الإيمان به، **محمّد**، 241)، ويبدو أنه لا يخرج كثيرا عن هذا النوع الثاني! أمّا تعصُّب فولتير على محمّد فلا يحتاجُ إلى تدبّر طويل، فعُنوان المسرحية يُنبئ به، فضلا عن إهدائها للبابا بَنوان الرابعَ عشَرَ (Benoît XIV)، واصفا إيّاه بخليفة المسيح، «المُؤمِن بإله السّلام»[2]!

إنّ الباحِثَ ليحارُ إزاءَ ثبات المواقف الاستشراقية، واستنساخها جيلا عن جيل؛ فلِموقف فولتير من القرُآن في القرن الثامنَ عَشرَ، وهو المعدود في جماعة التنوير ومناوأة الجمود، نظيرٌ لدى رودنسن الذي كتب بعد سنة ستّين وتسعِمائة وألف. وهي مرحلة حمِي خلالها النّقاشُ حول الاستشراق، وبدأ الباحثون يضِجّون بالمناهج الفيلولوجية والتّاريخية، فتأسّس بفرنسا سنة 1960 القسمُ الرّابع والعشرون في المركز الوطني للبحث العِلمي (CNRS). وقد سُمِّيَ قسمَ «اللّغات والحضارات الشرقية»؛ وكان الغرض من تأسيسه تجديد البحث حول العالَم العربي المُعاصِر بالاستفادة من علم الاجتماع والاقتصاد، وسائر العلوم الإنسانية[3]. لكنّ رودنسن ظلّ مُتشبِّثا بمناهج معهد الدّراسات الإسلامية بالسربون (l'Institut d'Études Islamiques). وظلّ وفيّا لطرائق مجلّة أرابيكا (*Arabica*)، الناطقة عن المعهد؛ ولأجيال المستشرقين الذين أنشؤوه منذ مارسي (Marçais) وماسينيون (Massignon)، حتى الجيل الثاني من

(1) انظر:

Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète,* représentée la première fois en 1742 (Paris: 1825), p. 18: « Ce livre inintelligible qui fait frémir le sens commun à chaque page ».

(2) انظر:

Ibid., p. 9.

(3) انظر:

Cf. Brisson, «La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis», *op. cit.*, p. 509.

أمثال بلاشير ولاووست (Laoust). وعلى هذه النّحو استحكم في كتاب رودنسن محمّد منهجيات الجماعة التاريخية «النقدية»، والفيلولوجية، فضلا عن استنساخ آراء المستشرقين الكلاسيكيين كنولدكه، وأندري. وليس الاستشراقُ الكلاسيكي مُجرَدَ رافد من روافد التأثير في رودنسن وغيره من المستشرِقين المُعاصِرين، بل إنّ له سُلطةً جعلته يخترِقُ الزمن ويبقى فاعِلا في أذهان أجيال من المُستعرِبين. وقد كشف إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق (1978) عن طبيعة هذه السلطة، إذ قال بصدد استمرار السُنّة الاستشراقية لأهل القرن التاسع عشر وبداية العِشرين: إنّ الشرق الذي يظهر في الاستشراق هو نظام من التمثلات تحرُسه قُوى أقحمته في علم الغرب ووعيه، وفيما بعد في إمبراطوريته[4]. فهل ستُواصل هذه السّلطة حضورها الفاعِل في أعمال المُستشرِقين الفرنسيين عن الرّسول بعد رودنسن (1961)؟ أم سيشهد البحث في السّيرة ونشأة الإسلام انقلابا منهجيا ومعرفيا مع ديكوبير (1991)، وجاكلين شابي (1997)، وبريار (2002)؟

(4) انظر:
Said, *L'Orientalisme l'Orient créé par l'Occident*, *op. cit*, p. 233: « L'Orient tel qu'il apparaît dans l'orientalisme est donc un système de représentations encadré par toute une série de forces qui l'ont amené dans la science de l'Occident, dans la conscience de l'Occident et, plus tard, dans l'empire de l'Occident ».

الفصل الثاني

ربُّ القبائل، «يُحْيِي العِظامَ وهي رميم»

«Chacun ne rencontre jamais que l'image de l'autre»,
Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, p. 59.

أصدرت الأستاذة والباحِثة الفرنسية جاكلين شابي[1] كتابها الرئيس رب القبائل، إسلام محمّد سنة سبع وتِسعين وتسعِمائة وألف[2]، أي بعد صدور كتاب رودنسن عن محمّد بستٍّ وثلاثين سنة، فأتت بمقالات مخصوصة في السيرة ونشأة

(1) وُلِدت جاكلين شابي سنة 1943، وهي مُؤرّخة، وأستاذة جامعية فرنسية (جامعة باريس الثامنة، سانت-دوني). حصلت شابي على التبريز في العربية (1968)؛ وقدّمت أطروحة مرحلة ثالثة حول عبد القادر الجيلاني الصوفي البغدادي الشهير بإشراف المستشرق كلود كاهين (Claude Cahen). ثمّ أنجزت رسالة دكتوراه في الآداب سنة 1992 بإشراف الأستاذ جمال الدين بن الشيخ، وكان موضوعها: «غرب الجزيرة العربيّة في أوائل القرن السابع: دراسة للتمثلات والذهنيات:
«L'Arabie occidentale au début du septième siècle: étude des représentations et des mentalités».
ويبدو موضوع هذه الرسالة قريبا جدا من كتابها: رب القبائل، إسلام محمّد الذي سيكون مصدرَنا الرئيس في هذه الدّراسة (سنختصره في المتن بربّ القبائل غليظة). وقد ذُكر في حوار مع شابي أنّ رب القبائل ينشُر أهم ما جاء في رسالة دكتوراه الدولة التي قدّمتها.
راجع:
Benoît de Sagazan, «De l'envie de comprendre au bonheur de la découverte», in: *Monde de la Bible*, n° 199, décembre 2011-janvier-février 2012.

(2) انظر:
Chabbi. Jacqueline, *Le seigneur des tribus, L'islam de Mahomet* (Paris: CNRS Éditions, 2010).

الإسلام بِبيئته الأولى. ولنا أن نسائل أنفسنا عن أثر الابستيمي (épistémè)[1] الجديد في دراسة شابي لتاريخ الإسلام المُبكِّر وسيرة نبيّه؟ إذ ظهر الكِتاب بعد أن استقامت علوم إنسانية حادِثة كالتداولية وتحليل الخطاب في العقد السابع من القرن العِشرين؛ وظهرت أبحاث الإتنولوجي الفرنسي كلاستر حول الحرب في المجتمعات البدائية (مجتمعات «اللادولة») في العقد الثامن؛ وشهد مجال الدراسات السردية والتاريخية تحوّلا هامّا مع صدور كتاب الفيلسوف الفرنسي بُول ريكور، **الزّمن والسّرد** (1983-1985)...

جاء كتاب شابي **رب القبائل** في 726 صفحة، منها 411 صفحة للمتنِ، و315 صفحة للملاحق: وهي فِهْرِس للسُّور القرآنية، وهوامش البحث، وفِهرس للاصطلاحات العربية المُستَعمَلة في الكِتاب (Glossaire)، وبِبليوغرافيا، وخريطتان. وأوّل ما شدّ انتباهَنا هو جنوح الكاتِبة إلى تضخيم الكِتاب وتسمينه بأشياء تُغني عنها الإحالة على مرجع في الغرض. ففِهْرِس السُّور القرآنية (50 صفحة) نقرأ فيه رقم السورة، واسمَها العربي، والآية التي اشتُق منها الاسم، وعدد آياتها... وقد فعلت هذا بسُور القرآن جميعا، في حين أنّ هذه المعلومات غير نادرة، كان يُمكن الاكتفاء فيها بالإشارة إلى ترجمة بلاشير الشهيرة للقرآن (نشرة 1957 التي عاد فيها إلى الترتيب الإسلامي)، إذ تحوي أغلب المعلومات التي عرضتها شابي. أمّا الهوامش فاحتلّت أكثرَ من مائة وخمسين صفحة، وفيها إطناب في مسائل أطنبت في تدبّرها في المتن! فهل تخاطب الكاتِبة جمهورا عريضا، أم جمهورا مُختصا؟

لا ريب في أنّ عناوينَ الكتب حمّالة لدلالات، ومُعبِّرة عن خلفيات الكاتب الفكرية والإيديولوجية في أحيان، ولهذا يصوغها الكُتّابُ بمهارة؛ فكم كِتابٍ هجره القراء نُفورا من عُنوانه... وعُنوان كتاب شابي في الحقيقة يختزل أطروحتها التي ستتدبّرها. لكن ههنا نكتفي بالإشارة إلى إصرار الكاتِبة على استعمال التسمية المسيحية والاستشراقية القديمة لمحمّد، وقد رأينا في هذا معلَما دالا على الاحتذاء.

---

(1) يعرّفه فوكو بكونه النّظامَ العام للفكر في مرحلة تاريخية مّا.

وزادتنا إجابتها عن سؤال يتعلّق بسبب هذا الاستعمال (لماذا «مَهُمت» وليس محمّدا؟) قناعة بعزمها على السّيْر في طريق المستشرقين السابقين، إذ ردّت بقولها إنها تتّبع التقليد «العِلمي» الغربي، وأنّ «مَهُمت» (Mahomet) هو الصيغة الفرنسية التي جاءت من اللاتينية؛ واحتجّت لاختيارها بعُنوان كتاب رودنسن (مَهُمت)[1]. لكنّ رودنسن لم يستعمل «مَهُمت» إلا في العُنوان ليعرف القراء الغربيين أنّ الكِتاب يتعلّق بالنبيّ العربي الذي يُسمُّونه «مَهُمت». أمّا في كامل المتن فقد قوّم االصيغة الفرنسية الخاطئة كما ذكر، واستعمل اسم «محمَّد» (Mohammad)[2]! وكذلك فعل ديمومبين، إذ اتّخذ لكتابه عُنوانا كعُنوان كتاب رودنسن (*Mahomet*)، لكنه لم يستعمل في المتن إلا اسم محمَّد (Moḥammed)[3]. فكيف تزعُم الكاتِبة أنها تتبع التقليد العِلمي الغربي؟ بل هي مُتّبِعة للاستشراق القديم، والاستشراق المسيحي بخاصّة (لامنس)، أكثر من اتّباعها لخُطى الاستشراق «العلمي» والأكاديمي. وقد تناست الكاتِبة السياق الذي أنتج هذه التّسمية (مَهُمت) منذ القرون الوُسطى، إذ كان سياقا جدليا دينيا، ولم يكن أغلب مَنْ كتب عن محمّد باللاتينية أو الفرنسية يهتم بالمعرفة لذاتها؛ وحتّى فولتير «التنويري» كتب من أجل الثلب، والتبخيس (مسرحية **التعصب أو محمّد النبي**)[4]... أمّا جاكلين شابي التي نشأت في كنف

---

(1) انظر:

«... si je parle de «Mahomet» et non pas de «Mohamed», c'est parce que je m'inscris dans la tradition savante. Mahomet est la forme francisée obtenue à partir du latin Mahometus. Je ne suis d'ailleurs pas la seule à écrire ainsi. Pensez au Mahomet de Maxime Rodinson, publié dans les années soixante, qui est devenu un des classiques du genre », Jacqueline Chabbi, une approche historico-critique de l'islam des origines, www.clio.fr/bibliotheque/une_approche_historicocritique_de_lislam_des_origines.asp.

(2) انظر:

Rodinson, *Mahomet, op. cit.*, p. 18: « On a essayé sans trop de conviction de redresser quelques usages fautifs du français. On a dit ainsi Mohammad et non Mahomet ».

(3) انظر:

Demombynes, *Mahomet, op. cit.*

(4) انظر:

Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* (1742).

المناهج الأكاديمية بالسربون، وحذِقت العربيّة حذقا جيدا (إجازة وتبريز)، فكان عليها أن تقوِّم التحريف الموروث كرودنسن، لا أن تُرسِخَه.

أشرنا في دراسة سيرة رودنسن إلى اتباعه السُنةَ الخطية الزمنية في كتابة السيرة، فلم يُفارِق طريقة بلاشير وديمومبين (المصادر، فالوسط؛ والدعوة بمكة، ثم المدينة)؛ وكذلك فعلت شابي رغم مظاهر الجِدة في بنية الكِتاب، إذ قالت إنّ رّب القبائل «يُمثّل مُحاولة لوضع إسلام الأصول في سياقه التّاريخي، أي في المجتمع الذي عاش فيه محمّد»[1]. وحين فصّلت القول في طريقة التّأليف تجلى اتّباعُها لسابقيها كرودنسن وديمومبين، إذ خصّصت أوّل الكتاب للوسط الذي عاش فيه محمّد (**ربّ القبائل**، 22)، ودرست حياته بمكّة، فالمدينة (**ربّ القبائل**، 24)[2]. أمّا عناوين الأقسام والفصول، فهي مُحاتِلة قليلا إذ ضمّت مباحثَ في القرآن (الفصل الثاني من القسم الأوّل)، والتاريخ (القسم الثاني)، والجنّ (الفصل السادس من القسم الثّالث)...

2. 1. أطروحة ربّ القبائل: إسلام محمّد في بيئته الأصلية

حقّا إنّ قراءة كتاب شابي عمل مُضنٍ، فعلى الباحث أن يتحلى بالصّبر؛ إذ نتتبع صفحاتٍ طويلة في أحيان لنظفَرَ بالفكرة، أو ما سميناه الأطروحة التي تبنيها الكاتِبة. وتتفرع الأطروحة الأساسية عن نشأة الإسلام في بيئة محمّد الأصلية إلى فرضيات فرعية، تسعى الكاتِبة بإطناب في الاحتجاج لصحتها. فلا مناص في الفحص عن كتاب شابي ربّ القبائل من استقصاء الفرضيات الفرعية جميعا حتى تكتمل الأطروحة.

---

(1) انظر:

Le seigneur des tribus, p. 22.

(2) هذا ما قالته الكاتبة عن منهج تأليفها، فقد ذكرت مثلا أنّ القسم الأخير بحث في حياة محمد بالمدينة من وجوه عديدة:

«la dernière partie de l'ouvrage aborde par plusieurs de ses aspects la vie médinoise de Mahomet», *ibid.*, p. 24.

تقول الكاتِبة إنّها اختارت عِبارة «رب القبائل» (Seigneur des tribus) عُنوانا لمجموعة من الأعمال حول القرآن في وسطه الأصلي. وأوّل هذه المؤلفات هو هذا الكِتاب الذي يتعلّق بصورة محمّد كما تتجلى في القرآن الذي بين أيدينا (La vulgate sous sa forme actuelle). وتذهب شابي إلى أنّ عِبارة «رب القبائل» تُؤدّي معنى العبارة العربية «ربّ العالَمِين»، لأنّ هذا الاصطلاح (العالَمِين) ذو صلة متينة بالمجتمعات الإسلامية اللاحِقة لعصر القرآن والنبي. أمّا المجتمع القبلي الأوّل (مجتمع النبي) فلم يكن لديه الوسائل لتمثّل مجتمعات أخرى مُختلِفة عنه[1].

وهذه الأحكام لا تخلو من مُجازفة (extrapolation)، أفلم يكن عربُ الحِجاز، وغربيّ الجزيرة العربيّة كما يُسميها المستشرِقون مُتّصِلين بالشّعوب المُجاورة اتّصالا شديدا من طريق التّجارة خاصّة، والحرب؟ وقد كانَ غربُ الجزيرة العربيّة ومكّة مطمَعا للإمبراطورية السّاسانية، والبيزنطية. ولذلك أقامت كلُّ إمبراطورية إمارةً على تخومها لحماية مصالحها هناك. فأعان الساسانيون إمارةَ الحيرة اللّخمية، وجعلوا من حُكامها أياديَ لهم؛ وكذلك فعل البيزنطيون بإقامة إمارة تابعة لهم بالشام، هي إمارة الغساسنة. والإمارَتان كِلتاهما نصرانية الديانة، لكن إحداهما على مذهب النسطورية (اللخميون، أصحاب الطبيعتيْن)؛ والثانية إمارة يعقوبية (الغساسنة، أصحاب الطبيعة الواحدة). ولا تخلو المصادر العربية على اختِلافها من ذكر الحِيرة وبِيَعِها، وأخبارِ ملوكها المناذرة. وفي تلك المصادر أنّ الحيرة كانت عاصمةً عِلمية يقصدها الشعراء لتعلّم الخط وغيره، وفيها أخبار عن بعض أيام العرب على الفرس (يوم ذي قار)[2]. فكيف لا يكون للعربي وسائل لتمثّل الشعوب المُجاورة (الفرس والروم والحبَش)، وقد اختلط بهم، واتّجر معهم، وتحالف وتحاربَ؟

---

(1) انظر:

Le Seigneur, p. 618, note 645.

(2) في الأغاني أخبار كثيرة عن شعراء كانوا يأتون الحيرة، ويتعلمون بها، فمُرقِش الأكبر تعلم هو وأخوه الخط من نصراني من أهل الحِيرة. وكان الأعشى يتعلم المعاني الدينية من العِباديين (نصارى الحِيرة). ويروي الأصفهاني خبر قتل كِسرى أبرويز للنعمان الأصغر بن المنذِر، وحرب بني شيبانَ لفارس غضبا لمقتلِه... راجع: =

لا يُمكن التسليم بضيق الأفق الذهني لعربِ غرب الجزيرة، إذ كانت مدنُهم كمكّة على طُرق تِجارية هامّة تربط اليمن بالشام. وكانت الإمبراطوريتان المُسيطِرتان على المجال الشرقي قبل الإسلام، تتصارعان من أجل الاستئثار بتلك الطرق البرية والبحرية. وما حملة أبرهة على الحجاز إلا فصلٌ من فصول الصراع بين القوّتين. وتُؤيِّد النقوش والكتابات الجاهلية تاريخيةَ هذه الحملة (547 م) وقائدَها، إذ يذكر جواد علي أنّ بروكوبيوس (Procope de Césarée) -وهو مُؤرخ بيزنطي لجستنيان وحملاته- وصف تحرُّشَ أبرهة (أبراموس Abramos) بالفُرس، وقد «قصد به حملته على مكّة على الغالب». وهي حملة أراد منها أبرهة الاتصال بالبيزنطيين عن طريق البر، وإخضاع غرب الجزيرة العربيّة لسلطته ليُؤمّن حريّة الملاحة للروم في البحر الأحمر...»[1].

ولا نريد الإسهاب في هذه المسائل، وإنّما اضطُررنا إلى إيرادها لنُقيم الدّليلَ التاريخي على أنّ الحِجازَ كان وثيق الاتّصال بالشعوب المُجاورة، وهو ما يُؤهّل أهلَه لإنشاء ضرب من التمثُّل للشعوب الأخرى، على خِلافِ ما أقرته شابي، إذ حصرت العربي في مجاله القبلي منذ البدء (رب القبائل)، ونفت قدرته على تصور «عالمَين» غير عالَمه. ويتّضحُ من دراسة نشأة الإسلام العلاقة القوية بين التّجارة والدّيانة، فهما كما قال شعبان «كانتا في أيّام ما قبل الإسلام أمريْن مُتّصِليْن، وإنّ نجاحَ إحداهُما كان يُؤدّي إلى نجاح الأخرى وانتشارها»[2]. وقد أسّست كرون أطروحتها حول نشأة الإسلام على نقض الرِّياد التجاري لقُريش: تِجارة مكّة

= تجريد الأغاني لابن واصل الحمَوي، تح. طه حسين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: مطبعة مصر، 1955)، الجزء الأوّل من القسم الأول، ص 219 وما بعدها (مقتل النعمان الأصغر).
- قسم 1، ج 2، ص 754 (خبر مُرقِّش الأكبر).
- قسم 1، ج 3، ص 1045 (خبر الأعشى).

(1) جواد علي، المفصّل، ج 4، ص 172. وانظر في خصوص أهداف حملة الأحباش على مكّة (السيطرة على طريق التجارة بين اليمن وسوريا): محمّد عبد الحي شعبان، التّاريخ الإسلامي في تفسير جديد، ترجمة عبد المجيد القيسي (لبنان: دار الدّراسات الخليجية، [د. ت.])، ص 23.

(2) شعبان، التاريخ الإسلامي، ص 34.

وظهور الإسلام (*Meccan trade and the rise of islam*, 1987)، لأنّ التّجارة لا تحمل البضائعَ فحسبُ، بل تأتي بالعقائد والمعارف كذلك. وهكذا لا نستطيع التسليم بعُزلة مكّة عن «العالَمين».

وما دامت شابي تتّخذ القرآن منطلقا لاستجلاء صُورة النبي (ربّ القبائل، ص 618، هـ 645)، فلا محيد عن استقراء عبارة «عالَمين» في القرآن، وهي العبارة التي رأت شابي أنّها تعني في الأصل «رب القبائل». فقد وردت «عالَمين» في القرآن ثلاثا وسبعين مرّة، منها اثنتان وأربعون في مركّب بالإضافة «ربّ العالَمين»، وإحدى وثلاثون مرّة في مواضعَ أخرى غير مُقترِنة برب. ويعسُر التّسليم بدلالة اللّفظ على القبائل في مناسبات كثيرة من مواضع التّواتُر[1]. إذ جاء في محُاورة موسى وفرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: 23-24]، وهذه الإجابة تدلّ بجلاء على أنّ العالَمين في القرآن تعني في الغالب الخَلْقَ، والعالَمَ بأسره. ولا تدُل على القبائل كما زعمت جاكلين شابي؛ وهل السماوات بشر حتى يصدق عليها اصطلاح «قبائل»؟ ونحن نرى أنّ هذه الآية القرآنية أبلغ من المثال الذي استدل به رُوبان على اتساع معنى العالَمين، وهو (سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ) [الصافات: 79][2].

---

(1) أبدى كريستيان روبان هذه المُلاحظات، وقد اعتمدنا عليه:

Christian Robin, «Chabbi Jacqueline, Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet», in: BCAI 18 (2002) [*Bulletin Critique des Annales Islamologiques*], p. 19.

أمّا الباحث عبد الحكيم فرحات، فقد انتهب جلّ دراسة روبان المذكورة دون أن يُحيل عليه في مواضع كثيرة، إذ أخذ عنه ما أورده حول تواتر «عالَمين» في القرآن، ومعانيها... ولم يذكره ألبتة. وللقارئ أن يُقارن بين بحث روبان السابق (ص 19)، ودراسة عبد الحكيم فرحات، ص 58-59:

- عبد الحكيم فرحات، نُبوة محمّد ﷺ في الاستشراق الفرنسي المُعاصر، جاكلين شابي (أنموذجا) ([د. م.]: [د. ن.]). وسنبيّن أخذ فرحات الفاضح عن روبان في موضع آخر دون أن يُحيلَ عليه. بل لعلّ الفوائد القليلة في بحث فرحات (أكثر من 72 ص) كان فيها عالة على روبان دون ذكره (أحال على دراسته مرّة واحدة في ص 27).

(2) انظر:

Robin, «Chabbi», p. 19.

ويُشير روبان إشارة هامّة إلى أنّ «عالَمِين» في الكِتابات العربيّة الجنوبية لا تدلّ على القبيلة، إذ يُعبّرون عن القبيلة بـ«شعب»، و«عشرت» (منها جاءت عشيرة)؛ فأرجح الظن أن تكون «عشيرة» هي العِبارة الدالّة على قبيلة. أمّا «عالَم» فقد وردت بصيغ قريبة من اللّفظ العربي في كتابة نبطية تعود إلى سنة 267 م، عُثِر عليها بالحِجْرِ (مدائن صالح بين المدينة والشام). وكذلك ورد في الكِتابات الجنوبية «علم» في معنى عالَم، ففي أحد النصوص التي أُرّخت بسنة 523 م كُتِب (و-ترحم علي كل علم رحمنن)، أي «وترحّم على كل العالَم يا رحمان أو رحمنن»[1]. وعلى هذا لا معنى لفرضية شابي الأساسية التي أقامتها على زعْمِ الترادف بين «عالَمِين» و«قبائل». فاتّخذت عُنونا لكتابها «رب القبائل» مُعرِضة عن «رب العالَمِين»، ومُؤذِنة بإحكام الصلة بين إسلام محمَّد وبيئته القبلية العربيّة. ولعلّ السّؤال الثاني الذي يستوجب بحثا هو معنى القبيلة، إذ يتواتر في كتاب شابي من أوله (العُنوان) حتى آخره؟

تواتر اصطلاح قبيلة في كتاب شابي بشدّة، إذ يسِمُ كُلّ شيء: نبأ القبائل، ومعرفة قبلية، وسُلطة قبلية، وزعيم قبلي، وسياق قبلي، والعرب القبليون عُبّاد الأصنام، والأساطير القبلية، وقرآن قبلي...[2]. لكنّ الكاتِبة لم تُحَدِّد معنى هذا الاصطِلاح إطلاقا كما أدرك ذلك روبان[3]، أمّا عبد الحكيم فرحات في مُداخلته عن شابي فقد أبدى المُلاحظة نفسها معتمِدا على روبان بلا ريب دون الإحالة عليه[4]. وتستعمل

---

(1) انظر:

Ibid., p. 19-20.

(2) انظر:

Chabbi, *Seigneur*, «naba' des tribus» (p. 126); «savoir tribal» (p. 133); «pouvoir tribal» et «chef tribal» (p. 134); «arabe des tribus» (p. 135); «contexte tribal» (p. 137); «Arabes tribaux adorateurs de bétyles» (p. 161); «légendes tribales» (p. 162); «anecdote tribale» (p. 163); «histoire tribale» (p. 163); «mémoire tribale» (p. 165); «Rabbat tribales» (p. 223); «Coran tribal» (p. 406); «islam tribal» (p. 407)…

(3) انظر:

Robin, «Chabbi», p. 17.

(4) يقول روبان إنّ شابي لا توضّح اصطلاح قبيلة الذي أكثرت منه:

Ibid., p. 17 : « Mais jamais l'auteur ne définit ce qu'il entend par «tribu» ». =

شابي «قبيلة» ضمنا في معنى «رُحّل» (ربّ القبائل، 123؛ 280؛ هـ 419)، فهل كان عربُ «العربية» كلُّهم قبل الإسلام بدوا رُحلا؟ لا يستقيم هذا الرّأي، ويُستغرب من مُؤرِّخة كجاكلين شابي (تصف نفسها في غير موضع بهذه الصّفة)، إذ كان هناك تنوّع جغرافي في «العربية»، فلم تكن كلُّها صحراويةً. ولا كان سُكانُها جميعا بدوا رُحلا، فمنهم مَن امتهن التّجارة، والفِلاحة. وإنّ لِما ذُكِر عن مزارع الطّائف وخِصبها أساسا تاريخيا: «والطّائفُ ذاتُ مزارع، ونخل وأعناب، وموز وسائر الفواكه» (مُعْجَم ياقوت). هذا فضلا عن وجود «عربية» فلاحية ببلاد اليمن تُخبر عنها السدود التي أقامها حُكّامُها (سُدّ مأرب، 449–450م). إنّ ما يُبنى على مُقدّمات هشّة (رب القبائل في معنى رب العالَمين، والعرب قبائل رُحل) قد يُفضي إلى نتائج غير صُلبة إذا عُيِّرت بمعيار علوم العصر!

أ. ربُّ البيت

تقول شابي إنّ عربَ غربيّ الجزيرة (L'Arabie occidentale) اتّخذوا من بعض الحِجارة معبوداتٍ. وكانت تلك الحِجارةُ مختلِفةَ الألوان والمادّة، إذ منها البيضاء، والحجارة البازلتية، والصَّوّانُ (Silex)... وحجَر الكعبة الأسود من هذه الصّخور (ربّ القبائل، 153). وتُكرّر الكاتِبة في كتابها **تفكيك رموز القُرآن، صور كِتابية بأرض العرب** (2008)، أي بعد عقد من الزمن، المقال نفسَه[1]. وهذا كلام مُرسَلٌ، إذ لا تذكر شابي مرجعا تاريخيا أو أثريا (كتابة جاهلية...)، وهي التي تصف نفسها في الكتاب بالمُؤرّخة في غير موضع، وتسِم مُؤلَّفَها ومنهجَها بالتّاريخيّين (ربّ

= ويقول عبد الحكيم فرحات بعد أن أخذ عن روبان المواضع التي أحصاها لتواتر «قبيلة» في ربّ القبائل (دون ذكره كعادته): «تقول ذلك دون أن تُوضّح معنى القبيلة، رغم أنها كلمة مفتاح في بحثها، بنت عليها كل مفاصل كتابها»، نُبوة محمّد ﷺ في الاستشراق الفرنسي المُعاصر، مرجع سابِق، ص 49. والكتاب في الأصل مُداخلة قدمها الباحث للمؤتمر الدولي «نبي الرحمة محمد ﷺ» الذي أقامته الجمعية العلمية السعودية للسنة وعلومها في مدينة الرياض في 01-02/ 10/ 2010. فهل يجوز الاحتفاء بالنبي ببحث منهوب؟

(1) انظر:
Jacqueline Chabbi, *Le Coran décrypté, figures bibliques en Arabie* (Paris: Fayard, 2008), p. 15.
وسنُشير إليه في المتن اختِصارا بـ تفكيك.

القبائل، 21؛ 22؛ 210-211؛ 389...). ثمّ إنّ أسلوبها في الكِتابة يرشَح بعبارات الافتراض، بل التخمين، كقولها عن عربِ غرب الجزيرة: «يبدو أنّهم قدّسوا ضروبا من الحِجارة شديدة الصّلابة»[1]؛ وقولها كذلك: «وربّما (peut-être) [قدّسوا] أيضا بعضَ أنواع الصَّوَّانِ» (ربّ القبائل، 153). وهذا الأسلوب لا يُناسِبُ مقام الكِتابة التاريخية التي تعتمد على الموارد المُتاحة، وتبحث عن غيرها، ولا تجتزئ بالافتراض. ولا تضَنُّ علينا مدوّنة الكتابات الجاهلية، ولا المصادر التاريخية المكتوبة المتأخرة بكثير من المعارف المُتعلِّقة بأديان العرب في الجاهلية.

أمّا قولها «عرب غرب الجزيرة» (Les Arabes de l'Arabie occidentale) فقول لا يخلو البتّة من تعميم، إذ يُمكن أن نجد تنوُّعا ثقافيا داخل ذات المجموعة الإثنية مثلما بيّن ذلك ستروس منذ عقود[2]. وقد تقدّم الحديث عن انتشار النصرانية ببلاد العرب كافّة؛ فالحكم الذي أقامه الأحباش باليمن سنة 530 م حُكم نصراني، تشهد على ذلك النّقوش التي تعود إلى عهد أبرهة كنصّ إصلاح السُدّ المُؤرَّخ بسنة 542 م (في هذا النص دعاء باسم الرحمان ومسيحه)[3]. وعلاقات البيزنطيين بمملكة الغساسنة النصرانية مدوّنة في التواريخ البيزنطية، وأخبار إمارة الحِيرة النصرانية كذلك تملأ كُتب التاريخ[4]... ولهذه الأمصار المسيحية علاقات تِجارية وثقافية متينة بعرب غربيّ الجزيرة. فضلا عن أنّ قبائلَ عربية نجدية وحجازية كطيء وأسد كانت

(1) انظر:
Seigneur, p. 153: « Ils semblent avoir tenu pour sacrées plusieurs sortes de pierres très dures ».

(2) انظر:
Strauss, *Race*, op. cit., p. 11: « Deux cultures élaborées par des hommes appartenant a la même race peuvent différer autant, ou davantage, que deux cultures relevant de groupes racialement éloignés ».

(3) انظر:
Demombynes, *Mahomet*, *op. cit.*, p. 11.

(4) يقول المؤرّخ هشام جعيط: «وقد تمسّح الغساسنة، وغدوا يعاقبة في أواخر القرن السّادس، وتمسّح معهم عرب كثيرون. وتمسّح أيضا المناذرة على دين النسطورية مع الإبقاء على الوثنية والزردشتية»، تاريخية، ص 162.

تدين بالنصرانية (ليس كلّهم حتما). فلا سبيل إلى اعتبار العرب بغرب الجزيرة كتلةً مُتجانِسة العقيدة والثقافة (عُبّاد أصنام).

ولم يستبد عرب الحجاز بتقديس الحجر الأسود، وإنّما عرَف السّاميون هذه الظّاهرة، فإلاقابال (Elagabal) الشاب العربي السّوري الذي أصبح إمبراطورا، نقل معه الحجَر الأسود إلى رومة سنة تسعَ عشْرةَ ومائتيْن، واتّخذ له معبدا بأعين الازدراء من شيوخ الرّومان[1]. وتذكر الكاتِبة نفسُها أنّ المصادر البيزنطية تتحدّث عن تقديس أهل البتراء لحجرٍ أسودَ (رب القبائل، 49). فالحجَر مستوى من مُستويات تجلي المقدَّس لدى السّاميين وغيرهم، أو بعِبارة إلياد هو «إيروفاني» (Hiérophanie)[2]. فلا مجال ضمن هذا المنظور العِلمي لاختِصاص العرب بِعِبادة الأصنام، فليس كُلُّهم من عبدتها (اليهود والنصارى...)، ولا يختصون بعِبادتها من سائر الشعوب المُجاورة (الأنباط).

إنّ واسطة العِقد في أطروحة شابي عن الإسلام النّاشِئ تكمن في قولها إنّ الحجرَ كان يرمز إلى الدّيمومة، وعدم التبدُّل (ربّ القبائل، 40) لدى العرب الرُّحل (nomades)؛ وستُحاول الكاتِبة أن تتدبّرَ القُوى الحامِية التي تثوي في الحجَر والشّجر، وتتحكّم في الإنسان. ولتسمية أسياد وسيِّدات الحجَر، والشّجر المُقدّس (حُماة القبائل)، تختار الكاتِبة اصطِلاحَيْ «ربّ» و«ربّة» بصفتِهما اسمَيْ جِنس جامِع للدّلالات السّابِقة[3]. وترى أنّ اصطلاح «ربّ» أُخِذ من جذر نجده في أغلب اللّغات السّامية؛ ويدُلّ هذا المدخل المُعجمي على الرِّفعة، والسّيادة والسّلطة،

(1) انظر:
Rodinson, *Mahomet, op. cit.*, p. 63.

(2) انظر:
Cf. Puech (....), *Histoires des religions* (Paris: Éditions Gallimard, 1994), vol. III, p. 1306.

(3) انظر:
Seigneur, p. 41: « Pour désigner les maîtres et les maîtresses des rocs et des arbres sacrés, Seigneurs et Dames, Protecteurs de tribus, les noms de *Rabb* au masculin et de *Rabba* au féminin servaient de nom générique ».

دون أن تكون مُقدّسة ضرورةً. ويقترِنُ استعمال عبارة «ربّ» في الجاهلية، وربّما (peut-être) في الإسلام المكّي المُبكِّر بالحِمى (سيادة على مكان) [ربّ القبائل، 42]. واستنادا إلى ما تقدّم ألا يكون «البيت» الذي يتحدّث عنه القرآن (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ [قُريش: 3]) هو الحجَر نفسُه، وليس البِناء الذي يحتويه؟ وتكون العلاقة في هذه الحال بين الربّ والحجَر، وليس بين الربّ والبناء (البيت). وحرِيٌّ بنا أن نفهمَ نصّ القرآن المكّي الأوّل (Coran mekkois ancien) على عِبادة «ربّ البيت» قبل تأصيل العلاقة بين الكعبة وإبراهيم على الوجه الآتي: «ربّ البيت» هو ربُّ الحجر المُقدَّس الذي يحتويه بناء الكعبة (ربّ القبائل، 43).

وتتبع شابي الظن كدأبها، فتقول: في أحد الأصنام، ربّما في الحجر الأسود يسكن ما يُسمّيه القرآن في سُورة قُريش «ربّ هذا البيت»، والسُورة تتوجه بالخِطابِ رأسا إلى قُريش قبيلة محمّد[1]. و«ربّ البيت» هو الذي سيُسمّى فيما بعد «الله» (ربّ القبائل، 149). وتكرِّر الكاتِبة -كدأبها كذلك- في كتابها عن القرآن ما أوردته في ربّ القبائل، إذ تقول إنّ القرآنَ دعا المكيين إلى عِبادةِ «ربّ البيت»، ربِّ الكعبة الذي يسكن في صنمٍ (الحجر الأسود)، وقد كان من قبلُ ربَّ البِئر المُجاوِرة التي لا تنضَبُ (زَمْزَم)[2]. وهذا الربُّ هو إله القرآن الأول (Primitif) قبل أن يتماهى مع إله إبراهيمَ (تفكيك، 60). أي هو في البدء ربّ وثني، يُناسِبُ بيئة محمّد القبلية حين ظهر الإسلام بغرب الجزيرة العربيّة.

---

(1) انظر:

Seigeur, p. 46: «C'est probablement dans un de ces bétyles, peut-être dans la pierre noire, que résidait celui que le Coran considère comme le «Seigneur de cette Demeure» dans la sourate CVI *Quraysh*, qui s'adresse précisément, directement à la tribu susnommée, celle de Mahomet ».

(2) انظر:

Le coran décrypté, p. 111: « Alors que dorénavant la tribu réside à la Mekke, elle devrait se contenter de rendre un culte à la déité locale, autrement dit, le «Seigneur» (*rabb*)- (à l'origine, certainement maître du puits adjacent) qui réside dans le bétyle fixé dans l'angle oriental de la Kaʿba, comme le suggère le passge très ancien de la sourate CVI, 3 ».

إنّ أوّل ما يستدعي التعليق في كلام شابي، هو أسلوبها الذي تتخلله دائما عبارات الافتراض المُفرَّغ، والتخمين (ربما؛ من الأرجح... peut-être, probablement)، فهل يُناسب هذا الأسلوب الخطاب التاريخي؟ لا تقوم لغة المؤرّخين منذ القديم على هذه الطريقة، ولا يُمكن أن يُقبل من باحثة معدودة ضمن «الاستشراق الجامعي» (l'orientalisme universitaire)[1]. وحتى المؤرّخون المسلمون في العُصور القديمة ما كانوا ينهجون هذا السبيل، إذ يروُون القصص، والأخبار ثمّ يختمون ذلك بعبارات تدل على نسبية ما روَوه («والله أعلم»...). وهذه الظّاهرة في كتاب شابي تستوجب درسا أسلوبيا مستفيضا. أمّا الصيغتان المهيمِنتان على الكِتابة فهما صيغة الافتراض والشرط (Conditionnel)، وصيغة الاحتمال (Subjonctif). فإذا كان الباحث فاقِدا للثِّقة في ما يكتب، فكيف يتقحَّمُ مجالا خطيرا من مجالات التاريخ كنشأة الإسلام؟ وإذا كان الأمر كذلك فلِم يزعُم أنه سيأتي بما لم يأتِ به الأوائل، أي أطروحة مُسهَبة عن «وثنية» الرب القرآني، و«وثنية» الإسلام الأول؟

أمّا المسألة الثانية التي تستوقفنا من أطروحة شابي فهي ظاهرة التكرار، أي تكرارِ الآراء نفسِها في كتاب **تفكيك رموز القرآن**، رغم أنّ بينه وبين كتاب **ربّ القبائل** أكثر من عَقد من الزمن، كان يُمكن أن تأتي خلاله الباحِثة بشيء جديد، أو بتنقيح لبعض آرائها في ضوء ما يجِدُّ في العلوم الإنسانية. والتشبّث بالمقالات نفسها، ليس من مبادئ العِلم، بل هو إلى التقليد أقربُ، وتلك قضية أخرى. إنّ ما عرضناه من أطروحة شابي يكاد يكون جوهرَها، وما باقي القضايا إلا تفصيلٌ يخدُمها، ويوضّحها... ويُمكن أن نزعم أنّ الكِتاب كلّه –على طوله– وكثرة فهارسه وملاحقه، بُني على هذه القاعدة: وثنية الرب القرآني، ووثنية الإسلام الأول.

إنّ أطروحة شابي حول نشأة الإسلام تفيض على كتاب **ربّ القبائل**، وسنفحص عن دقائقها في مظانها، لكن نكتفي ههنا بإبداء تنبيهات أساسية حول مفهوم «رب

(1) انظر:
Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980)», *op. cit.*, p. 272.

البيت» الذي تقول الكاتِبة إنّه كان يعني ربّ الحجر الأسود للكعبة (ربّ وثني)، وإنّه أصبح «الله» لمّا اطّلع محمّد بالمدينة على العقائدَ الكِتابية (ربّ القبائل، ص 559، هـ 358). بادئ بدء لا مناص من التنبيه إلى أنّ طريقة شابي في الكتابة تُخالف المنهج الأكاديمي الجامعي، فلا نجد دقّة في الاهتمام بجهود السّابِقين في بحث المواضيع التي تبحثها، وحتى إن فعلت ذلك فإنّها تقتصر على جهود بعض المستشرقين. ويؤكد تدبُّرها لمسألة «رب البيت» ما ذكرنا، إذ لم تلتفت الكاتِبة إلى مُساهمات كثيرة في الغرض كمساهمة المُؤرّخ الكبير جواد علي (1968-1974)، فقد أشار بصدد اصطلاح «الله» في الجاهلية إلى أنّ الكلمة يُقابلها في العبرانية «إيلوه» (سِفر أيوب)، ومنها «إيلوهيم» في الجمع[1]. ولا نعدم موارد «عربيّة» للثّقافة الكِتابية في بيئة العرب قبل الإسلام، قد يكون مصدرها اليهود والنصارى الذين انتشروا ببلاد العرب جنوبها وشمالها مثلما تقدم الحديث بذلك (بما في ذلك مكّة)... ويرجّح بعض الباحثين وجود مصادرَ مسيحية في الجاهلية[2]. فلفظ «الله» ليس غريبا عن الوسط الذي نجم فيه القرآن.

ويزيد جواد علي الأمر توضيحا بقوله: لم يُعثَر على لفظ «الله» في نُصوص المُسنَد (خط حِمْيَر)، وإنّما عُثِر في النّصوص الصّفوية على هذه الجملة: (ف ه ل ه)، وتعني «فالله»، أو «فيا الله»، لأنّ الهاء الأولى أداة تعريف في الصفوية[3]. وشابي المُؤَرِّخة لا تأبه في تفسيراتها الفيلولوجية بمعاني المداخل في الكِتابات الجاهلية مثلما أدرك ذلك روبان في عرضه لكتاب رب القبائل[4]؛ وهذه مُعضلة حقيقية، فكيف نصنع التّاريخ، ولا نعتمد على أوثق موارده المادية، أي النقوش والكتابات الجاهلية؟ وللباحِث أن يسائل القارئَ عن سبب إعراض الكاتِبة عن جواد علي، وهي حاذِقة

(1) المُفصّل، ج 6، ص 23.
(2) جعيط، تاريخية، ص 167.
(3) المُفصّل، ج 6، ص 24.
(4) انظر:

Robin, «Chabbi», p. 18.

للسان العربي، يَشِي بذلك نقلها الصوتي إلى الفرنسية لعناوين الكتب العربية (Translittération)، وغيرها؟ وما حال بينها وبين ما أورده ديمومبين الفرنسي قبلها في المسألة؟ إذ ذكر أنّ أفضل اسم في السامية للرب هو «إله»، والمؤنث «لات» (ربّة ثقيف). ونجد «إله» في الكتابات اللِّحيانية، والثمودية، والصفوية بصيغة «إلهن» و«إلن»[1]! ويُوافق يواكيم مبارك (1957) ديمومبين في ما أورد، إذ يقول إنّ «الله» هو الإله المشترك للسّاميين، وكذلك «إيل»[2]؛ وههنا نلاحظ تشابها صوتيا بين اللفظين (إيل والله). وقد آثر القرآن اسم «الله» على «رحمان» لأنّ جمهور النبي يعرفه، أمّا الرحمان فغريب عنه قليلا لأنّه إلهُ عربِ الجنوب، أي الإله-الآب لديهم[3]... فهذه الدلائل كلُّها تتضافر لترسِخ لدينا حقيقة تتمثّل في أنّ «الله» لم يكن اسما غريبا عن بيئة محمّد حين ظهر القرآن، وليس اسما متأخرا لرب البيت («الوثني») كما زعمت شابي.

ويُبينّ المستشرق الياباني توشيهيكو إزيتسو (1964) أنّ «الله» لم يكن مجهولا من عرب الجاهلية، لكنّه لم يكن هو الربَ الوحيدَ المُطلَقَ مثلما يتجلى في الإسلام[4]؛ ويرى أنّ اسم الله كان مشتركا بين الجاهلية والإسلام[5]. ويُثبت كما أثبتنا أنّ المفهوم الكِتابي لله أثّر في تصور الجاهليين له (أسمى من إله قبلي)؛ ويعترف القرآن نفسُه بتماثُل المفهوم العربي السّائد والإسلامي لله «حتّى أنّ القرآن يتعجّبُ في عدد من الآيات المُهمّة لماذا يُمكن أن يكون أولئك الذين لديهم مثلُ هذا الفهم الصّحيح

---

(1) انظر:
Demombynes, *Mahomet*, p. 52.

(2) انظر:
Y. Moubarac, *Les études d'épigraphie*, p. 40; 40 (note 131); 139.

(3) انظر:
Ibid, pp. 46-47.

(4) توشيهيكو إزيتسو، بين الله والإنسان في القرآن، دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم، ترجمة عيسى العاكوب، ط1 (دمشق: دار نينوى، 2017)، ص 19.

(5) نفسه، ص 140.

لـ«الله» عنيدين جدا في رفضهم حقيقة التّعليم الجديد»[1]. وقبل هذا المستشرق بعُقود بيّن زكي مبارك (1934) بطريقة جريئة في وقتها أنّ القرآن أثر جاهلي: «فليعلَم القارئ أن لدينا شاهدًا من شواهد النثر الجاهلي يصِحّ الاعتماد عليه وهو القرآن، ولا ينبغي الاندهاش من عدِّ القرآن أثرًا جاهليًّا، فإنه من صُور العصر الجاهلي؛ إذ جاء بلغته وتصوُّراته وتقاليده وتعابيره»[2]. إنّ مقالة توشيهيكو وزكي مُبارك تتّفقان في أنّ القرآن جاء بتصورات واصطلاحات مألوفة لدى العرب في الوسط الذي ظهر فيه محمّد، فلا سبيلَ بعد كلِّ هذا لقبول رأي شابي في أنّ «رب البيت» («الوثني») في القرآن الأوّل تطوّر ليُصبح الله لّما احتك الرّسول في المدينة باليهود. فالله اسم ضارب في ثقافة العربي قبل الإسلام تشهد عليه خاصّة الكتابات العربية الجاهلية...

تنتهج شابي سبيلا أركيولوجيا -إن صحّ التعبير- إذ تسعى إلى إرساخ أطروحتها عن الربّ القرآني «الوثني» (ربّ الحجر الأسود للكعبة)، بقولها إنّنا بإزاء صنم معبود (Bétyle) مهما كان جنس القُوّة السّاكِنة في الحجر الأسود (ذكر أو أنثى)؛ وترى أنّ أصل هذا الصنم مجهول (**ربّ القبائل**، 47). وقد أُلبِست مكّة حُلّة كِتابية كامِلة (Habillage biblique) بعد الفَترة النبوية (**ربّ القبائل**، 48). لكن في القرآن نواة صُلبة لهذه «الحُلّة الكِتابية»، وما زاد عليها (كاملة Complet) بعد الفَترة النبوية ليس إلا تنميقا لها، إذ يذكر القرآن بناء إبراهيم للكعبة، وإعانة إسماعيل لأبيه: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 127]. وقد حرَص القرآن على غرس رسالته في التاريخ التوحيدي، تشهد على ذلك آيات كثيرة: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 136]، وسورة البقرة مدَنية

---

(1) نفسه، ص 142-144 (الشاهد: ص 144).

(2) زكي مبارك، النّثر الفنّي في القرن الرّابع (القاهرة: مؤسّسة هنداوي، 2013)، ص 39.

حسَب القُدامى، والمُحدَثين[1]، لكن لا شأن لها بمرحلة ما بعد النبي، إلا إذا سلّمنا بموقف شابي غير الواضح من نص القرآن.

ففي كِتاب **ربّ القبائل** تقول إنها ستستخلص صورة محمّد كما تتجلّى في المُصحَف الذي بين أيدينا (**ربّ القبائل**، ص 618، هـ 645)؛ في حين تذكر في كتاب **تفكيك رموز القرآن** أنّ كُتّابَ الوحي مجهولون، وسيظَلُّون كذلك، وقد عاشوا في أواخر القرن الأول الهجري، وتفترض أنّهم حَشوْا القرآن بشيء من الأناجيل، والكتابات اليهودية المُقدّسة (**تفكيك**، 37)! وفي موضع آخر من الكِتاب نفسه تقول إنّ النص القرآني [كذا] كان كلمة شاهِدة، وفاعِلة في وقتها (عهد النبي)[2]. ولا شكّ في أنّ الكاتِبة في اضطراب موقفها خاضعة لتأثير أطروحة كرون وكوك في **الهاجَرية**، دون أن تتبناها كلّها، ولا تنبذها كلّها. فمورد التذبذب بصدد وثيقة القرآن نابع من هذا التردّد بصدد مقالات كوك وكرون، لكنهما يُصّران في كتابِهما على الرأي نفسه دون تعديل ولا تناقض، إذ يُقرِّران أنْ لا دليل على وُجود القرآن قبل نهاية القرن السّابع[3]؛ وشتان ما بين موقف شابي وموقفهما! ويُمكن أن نطرح اعتراضا على رأي شابي السُّؤالَ الذي طرحه يواكيم مبارك: ألا يكون الجانب الكِتابي في القرآن إرثا ساميا مشتركا؟[4]، وحتى إذا لم نسلّم بأنّ كلّ العناصر الكِتابية في القرآن سَاميةٌ مشترَكةٌ، أفلا يكون بعضُها في الأقل كذلك؟ وينجرُّ من هذا أنّ ما سمّته الكاتِبة «حُلّة كِتابية» تتضمّن عناصِرَ مُشتركة بين اليهود والنصارى وسائر العرب.

---

(1) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية (المملكة العربية السعودية: [د. ت.])، ج 1، ص 85. وفي خصوص ترتيب نولدكه: جعيط، **تاريخية الدّعوة**، مرجع سابق، ص 189.

(2) انظر:

Le Coran décrypté, *op. cit.*, p. 10: « le texte coranique a d'abord été une parole, témoin et acteur de son temps ».

(3) انظر:

Hagarism, *op. cit.*: « There is no hard evidence for the existence of the Koran in any form before the last decade of the seventh century », p. 3; p. 18.

(4) انظر:

Y. Moubarac, *Les études d'épigraphie*, p. 40.

وتسعى الكاتِبة في فصول كتاب ربّ القبائل إلى الاستدلال لمسألة «وثنية» الدين الإسلامي الناشئ، وتقديس العرب للحجر، فما الكعبة إلا تحقيقٌ لهذه العقيدة، لأنّها بناء-عِماد للصنم (Bâti-Support bétylique)، والصنم مثلما تقدّم هو حجر الكعبة الأسود (**ربّ القبائل**، 320). بل يُمكن في نظر شابي ترجمة «بيت» بصنم (Bétyle)، يُجسّد الحجر المُقدّس الأسود (**ربّ القبائل**، ص 513، هـ 223). ولتأصيل قداسة الحجر تُترجم أخبارا من الطبري في البيت الذي أُهبِط لآدم من الجنة (بيت من ياقوتٍ) [**ربّ القبائل**، 151-152]. وهذا توظيف «غير بريء» إطلاقا لهذه المرويات الأسطورية، إذ نجد ذكرا للحِجارة الكريمة في الأخبار التي تتعلّق بالآخِرة، وقد استأنس الأخباريون بما ورد في القرآن من إشارات إلى الجنّة وأهلِها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [الحجّ: 23]. وفي وصف بعض المُفسِّرين لسِدرة المنتهى (عالَمَ الغيب) ما يُرجّح إضفاءهم طابَعا عجيبا من الفخامة على مقام «الغيب» بذكر الحِجارة الكريمة والذهب، إذ أورد الطّبَرسي في تفسيره لسِدرة المُنتهى: «وقيل يغشاها فَراشٌ من ذهب، عن ابن عباس ومُجاهد. وكأنها ملائكة على صورة الفَراش يعبدون الله تعالى. والمعنى: إنه رأى جبرائيل عليه السلام على ما صورتُه في الحال التي يغشى فيها السِّدرة من أمر الله، ومن العجائب المنبِّهة على كمال قدرة الله تعالى ما يغشاها»[1]. وتدلّ عبارة «العجائب» دلالة بيِّنة على أنّ المفسِّرين أرادوا أن يُصوّروا عالَما عجيبا خارِقا، نفيسَ المادّة. فالقضية ههنا هي قضية نفاسة ورِفعة تُناسِبُ مقامات القداسة، ولا صلة لها بتقديس الحجر (صَنم) لذاته، ويُمكن ان نلمحَ هذه الظّاهرة لدى أهلِ المِلل جميعا، في ما يُشيّدون من معابِد فخمة (البوذيون والهندوس)... هذا فضلا عن وقوع شابي في إثم نبذ الأخبار المُتأخِّرة عن زمن النبي منهجا، والاستِجارة بها عملا!

---

(1) الطّبَرسي (ت. 548 هـ)، مجَمَع البيان، تح. لجنة من العلماء، ط 1 (بيروت: مؤسّسة الأعلمي، 1995)، ج 9، ص 293 [تفسير الآية 16 من سُورة النّجم].

لا نُجافي النّصفة إذا قلنا إنّ أطروحة شابّي عن «وثنية» إسلام الأصول، لا تخلو ألبتّة من تنافر في أجزائها، بل من اعتساف في قراءة المصادر من أجل تأكيدها (الأطروحة)؛ إذ تقول إنّ نموذج القُدس استُخدِم في الأوساط المفتوحة لبناء نموذج مكّة، وتقصد بالأوساط المفتوحة (milieux convertis) الأمصار الإسلامية التي خرج إليها الإسلام في فَترة الخلفاء الأُول (خلفاء المدينة)، وبعدَهم. وفي ما تقول أثرٌ كبير لأطروحة كوك وكرون في الهاجَرية، ولنا إلى هذا عَودٌ. أمّا ما يعنينا ههنا فحديث الكاتِبة عن أنّ القُدس كانت مدينةَ أحجار كريمة مثلما يُفهمُ من نصوص كِتابية عديدة؛ وإشاراتها إلى أنّ بعض القراءات التلمودية تذكر «حجَر التّأسيس» (تأسيس العالَم الأرضي)، وسيكون هذا الحجرُ في بعض الرّوايات اليهودية عِمادا لقوس الهيكل الثاني؛ وقد كان أهل الكِتاب الذين أسلموا عالِمين بهذه الأخبار (ربّ القبائل، 159). وحريّ بنا أن نُنبِّه إلى أنّ اليهود والنصارى الذين أسلموا في الأوساط المفتوحة عاشوا -حسَب شابي- بعد عصر النبي بالشام والعِراق... فما علاقة أحجار القُدس بتقديس العرب للحجر؟ إنّ ظاهر مقال شابي يُناقض مقصدَها في إثبات «وثنية» الإسلام الأوّل، إذ لا تخلو العقائد الكِتابية من الاحتفاء «بالحجر»، وإضفاء ضرب من «القداسة» عليه، فيكون الإسلام على هذه القاعدة منتهجا سبيل اليهودية والنصرانية! لكن يبدو من مواضع أخرى في كتاب ربّ القبائل أنّ الكاتِبة تُحاوِل بطريقة لا تخلو من تلفيق أن ترفع شُبهة التناقض عن حُجّتها السابِقة، فتذكر أنّ تشييد قُبّة الصّخرة في عهد عبد الملك بن مروان سنة 691 م يُثبِت أنّ التقاءً حصَل بين عقيدة المسلِمين الجُدد (مُسلمي العهود الخليفية) في القُدس، وعقيدة العرب القَبليين، عُبّاد الأوثان (Arabes tribaux adorateurs de bétyles) [ربّ القبائل، 160-161]. ومَكمَن هذا الالتِقاء في أنّ قُبّة الصّخرة تعلو حجرا مُقدّسا (الصّخرة)، فضلا عن «استحواذ» (appropriation) الإسلام على تاريخ القدس الإبراهيمي[1]. فأيُّ قفز هذا على حقائق التّاريخ والانتروبولوجيا؟

---

(1) انظر:
Le Seigneur, p. 161: « ce n'est certainement pas par hasard qu'il fallut justement que ce premier monument surmontât une pierre sacrée ».

إنّ القول بالتِقاء حصَل بين تقديس العرب للحجر، وتقديس المسلِمين في العصور «الخليفية» للقُدس (قُبّة الصّخرة)[1] لا يُفسرِّ شيئا، فكيف حصَل الالتِقاء؟ ولماذا لا يُعتبرُ هذا «الالتقاء» تأثُرا عربيا بالعقائد الكِتابية التي كانت سائرةً في الوسط العربي قبل الإسلام وبعده؟ ولماذا لا يُعتبرُ «الالتقاء» كما ذَكر يُواكيم مُبارك تراثا ساميا مشتركا؟ فكأنّ الكاتِبة تسعى إلى إرساخ أطروحتها عن «وثنية» الإسلام الناشيء، أو إسلام الأصول بإبرازها اعتماد «العرب القبليين عُبّاد الأوثان» على التراث الكِتابي في ما يتعلّق بتقديس الحجر (القدس مدينة أحجار، وقُبّة الصخرة)؛ في حين أنّ القرآن اعتمد على الكُتب المُقدّسة السّابِقة في مواضيع كثيرة، كقصص الأنبياء الاعتبارية (قصّة موسى)[2]، ووصف الساعة لدى آباء الكنيسة السرُّيان (إفرائيم)[3]، وفي استعادة التوحيد الإبراهيمي خاصّة... أمّا المُسلِمُ فلا يستوحش من هذا التّشابه، إذ صدرت جميع الكتب التوحيدية من مورد واحد (الله)؛ وأمّا الباحث فيرى في ذلك تطورا للعقائد في التاريخ، وتأثيرا للديانة السابِقة في اللّاحِقة، وتأثيرا بالمُجاورة.

ولعلّ الأخطر من هذا في كلام شابي هو «ترنّمها» بهذه الجُملة: «العرب القبليون عُبّاد الحِجارة»، وهذا في الحقيقة يكشِف عن نزعة ماهوية (essentialiste) في تمثّل الشعوب الأخرى، والأديان الأخرى. ويدلُّ على احتِذاء ضمني لمقالات رينان العتيقة، إذ رأى أنّ العرب (كذا) يُمثِّلون العقلية السّامية، وأنّ هناك فرقا

(1) انظر:

Le Seigneur, p. 160-161: « Il semble y avoir eu rencontre entre la croyance des néomusulmans locaux qui s'appliquait déjà au site et celle des Arabes tribaux adorateurs de bétyles, devenus depuis peu hommes d'empire ».

(2) انظر مثلا التشابه الكبير بين قصّة موسى في القرآن: القصص: 8-13؛ وطه: 38-40. وما ورد في سِفر الخروج، الإصحاح الثاني، 2-10، الكتاب المُقدّس، الطبعة السّادِسة (القاهرة: جي. سي. سنتر، 1995).

(3) أسهب أندري في تبيان التناظر بين تعاليم القرآن، وآراء إفرائيم، وقد وسم الفصل السابع باسم «إفرائيم Ephrem»:

Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme, op. cit.*

في الجوهر بين الآريين والعرب (طابَع الإسلام)[1]... وقد وُسِمت آراء رينان في الأوساط الأكاديمية الفرنسية ذاتها بالعنصرية، والماهوية[2]. ولا يخفى ما في هذه الصّفات من عُمومية، تجنح إلى اختزال طبائع الشعوب، وعقائدها في طبيعة ثابِتة. ويسهو صاحِب هذه النظريات عن التبدُّل الذي يعتري العقائد والطّبائعَ في مجرى التّاريخ، ويسهو عن التنوّع في صُلب المجموعة الإثنية نفسها. ويعود الفضل إلى ستروس في فضح هذه المقالات في كتابه العرق والتّاريخ (1952)، إذ بيّن إمكانية إنتاج الجماعة الإثنية الواحدة لثقافات مُتعدّدة، وقد مضى الحديث بهذا.

إذا استعرنا اصطلاح اللازمة من الشعر الحر، نقول إنّ الحجر «لازمة» ما انفكّت شابي تردّدها في ثنايا كتابها عن نشأة الإسلام (ربّ القبائل). حجرٌ... حجرْ، فعالَم العرب يفيض عليه تقديس الحجر، وليس عالَمَ العرب فحسب، بل العالَمِين المُجاورة كذلك، إذ تذكر الكاتِبة أنّ القَسَّ إبيفان (Èpiphane) ذا الأصول الفِلسطينية رأى «كعبو» بالبتراء عاصمة النَّبطيين القديمة، لكنّه أخطأ «ربّما» [كذا] فاعتبرها أمًّا لأحد الأمراء المحليين. وتذكر أيضا استنادا إلى المراجع البيزنطية أنّ ربّ البتراء (على تخوم العربيّة) كان أسودَ مربّعاً، وأنّه اعتُبِر ساكِنا للحجر (ربّ القبائل، 49). وتجزم إثر استدلالها هذا بأنّ الكعبة المكية لا تعني بناءً، بل الحجر المُقدَّس (الأسود)[3]، أي أن الكعبة في معناها القديم، لم تكن تعني معبدا، ولا بيتا

(1) راجع دراسة مها باقليني:
Maha Baaklini, «L'orientalisme français et l'islam : Les approches de l'autre», in : *Les Cahiers de l'Orient* (Paris), n°2, deuxième trimestre (1986), pp. 223-224.

وقد ألقى رينان مُحاضرة بالسربون في 29 مارس سنة 1883، حول الإسلام والعِلم، فجَرت بصددها محاورة بينه وبين جمال الدين الأفغاني. وقد اطلعنا على طبعة حديثة لكِتاب رينان، ضمّ المُحاضرة، وردَ الأفغاني في جريدة «مُطارحات» (*Le journal des débats*)، وتعقيبَ رينان:
Ernest Renan, *L'Islam et la science*, L'archange Minotaure, 2007.

(2) تقول مها باقليني إنّ أطروحة رينان تمثّل مرحلة من مراحل النظريات العُنصرية (théories racistes)، ص 223 من دراسة باقليني («L'orientalisme français et l'islam»).

(3) انظر:
Le Seigneur, p. 50 : « La Ka'ba mekkoise désigne non l'édifice mais la roche sacrée ».

مُقدَّسا، بل كانت تعني صنما موضوعا بفضاء مبني. وقد كرّرت الكاتِبة هذا الرّأيَ في غير موضعٍ، فقالت إنّه يُمكن ترجمة بيت بصنم يجسّد الحجر المُقدّس الأسود (ربّ القبائل، ص 513، هـ 223). وهذا المقال يثير نقاشا ذا أوجه، إذ تنطلق الكاتِبة في كتاب ربّ القبائل من مُسلَّمة رئيسة، وهي مُحاولتها استجلاء صورة محمّد من خلال المُصحَف الذي بين أيدينا، وفي هذا المُصحف لا يعني لفظ «بيت» صنما ولا حجرا، بل تدلّ استعمالاته في القرآن على محَلّ السكن، أو العبادة[1]. وكذلك أشار روبان في مراجعة كتاب شابي إلى أنّ معنى «بيت» في الكتابات القديمة تعني بيت السكن أو المعبد، وهو ما لم تأخذ به شابي[2]. ولا شكّ في أنّ الكِتابات الجاهلية مصادرُ موثوق بها لدى المُؤرِّخ، إذ هي موارد أصلية لم تُدوّن بعد الحدَث (حدث الإسلام) بل قبلَه. وشابي تصف نفسها بالمُؤرِّخة، فما حال بينها وبين هذه الموارد؟ ثمّ إنّ المصادر اليونانية القديمة تُشير إلى مَدَرة بمجال مكّة سمّاها بطليموس (Claudius Ptolemaeus القرن الثاني) «مكوربا»، وتعني في الحبشية معبدا[3]... والغريب أنّ شابي نفسها تذكر مكوربا (Macoraba) اعتمادا كذلك على بطليموس، وتُلمع إلى أنّ أصل مكوربا اللغوي يعني معبدا! (ربّ القبائل، 32-33). ومن كلّ ما تقدّم يعسُر التسليم بمقال شابي في أنّ البيت (الكعبة)، هو الحجر المُقدَّس الأسود، وليس البيت باعتباره مُتعبَّدا قبل الإسلام وبعدَه (هذا الأرجح). ولا يُستبعَد من خلال إشارة بطليموس والمصادر الإسلامية أن تكون مكة قبل الإسلام مدينة تحوي معبدا مقدَّسا، لا سيما وقد كانت طريقا تجاريا هاما بين اليمن والشام، والتجارة والديانة كما يقول عبد الحي شعبان «متلازمتان». لكن

---

(1) آل عِمران: 97 ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾.
القَصص: 12 ﴿فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ﴾.
الذاريات: 36 ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾.

(2) انظر:

Robin, «Chabbi», p. 18.

(3) انظر:

Rodinson, *Mahomet*, pp. 61-62.

يبدو أنّ شابي تجمع الأدلّةَ والإشاراتِ التاريخيةَ من كلّ مَورِد، وتتخذُ من أيّ عُودٍ نبلا، لتؤكّد فكرة مُسبقَة («وثنية» إسلام الأصول)، فلا تتوخّى سبيل المُؤرّخين في استقراء الموارد، ثمّ بلوغ النتائج، وشتّان ما بين الطريقتيْن!

وإذا سيطر هاجِسٌ على ذهن الباحث يُجهد نفسَه في الاحتجاج له، ويلوي أعناقَ الحُجج لتكون له قاعدةً. وهذا ما لا حظناه في طريقة جاكلين شابي، إذ لم تتورع عن النبش بأيّ مخزن بحثا عن حجّتها لإثبات «وثنية» الرب القرآني، فتذكر أنّ آياتٍ عديدة تعود إلى أواسط الفَترة المكيّة فرضت أن يعبُدَ رِجالُ القبائلِ ربَّ محمّد الأوحد، ذلك الربّ الذي يسكن الحجر المكي (celui qui réside dans le bétyle mekkois) [ربّ القبائل، 167]. وهذا الرب يختصر صفاتِ القوّة، وتذهب إلى أنّ اللّفظ في القرآن ورد في معنى «سيد قبلي فوق- طبيعي» (Seigneur tribal de surnature) [ربّ القبائل، 279]. وهكذا تأتي بشواهد من نصوص أوردها الجاحظ لتُبيِّنَ أنّ «ربّ» صفة سيادة، كانت تُطلَق على شخصيات قبلية (بيت للبِيد) [ربّ القبائل، 288]. فكيف تشكّ الكاتِبة في الرّوايات الإسلامية، ولم تشكّ في شعر لبيد بن ربيعة؟ وهو مُخضرَم كما يقول الإصفهاني، عاش جلّ حياته في الجاهلية[1]؟ والشعر الجاهلي في الحقيقة «رواية إسلامية» لأنّه دُوّن بعد قرنين من ظهور الإسلام، وهو بالشكّ أجدر من الروايات الإسلامية، إذ هو أقدم منها، دون أن يكونَ وثيقةً أصلية، وصلت إلينا من الجاهلية رأسا. ويصدق على الشعر الجاهلي إلى حدّ بعيد قول الرّصافي إنّه «كان من المنحول والمنسي.. والمفقود»[2].

تُواصل شابي تمحُّل الشواهد لأطروحتها من التراث العربي، رغم أنّها كجمهور المُستشرِقين لا تثق في الرّوايات الإسلامية المتأخِّرة عن عصر النبي؛ فتستنتج أنّ صفة ربّ لا تتصّل قطعا بالمُقدّس (ربّ القبائل، 292)، وتعتمد على لامنس لتقرّرَ

(1) ابن واصل، تجريد الأغاني، مرجع سابق، قسم 1، ج 1، ص 1668.
(2) معروف الرّصافي، الشخصيّة المُحمّديّة أو حلّ اللّغز المقدّس، ط.1، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002)، ص 52.

أنّ «ربّ» صفة سَناء ورِفعة (Qualificatif fastueux) [ربّ القبائل، 294]. وههنا نُدرك أنّ الكاتِبة خاضعة خُضوعا لمقالات الاستشراق الكلاسيكي، بل الاستشراق المُتعصِّب في أحيان. إذ يُشير لامنس فعلا إلى أنّ أبا سُفيان يظهَر من خلال مرويات السِّير قائِدا لمكة غيرَ مُدافَع، «وربّا حقيقيا لتِهامة»[1]. لكنّ هذا الرّاهب قضىّ حياته في التبشير بلبنان (معهد القديس يوسف)، وحفلت كتاباتُه بشتى صُنوف التّحامُل على الإسلام، وآل بيت النبي. ويكفي في هذا المَقام أن نذكّر بحُكم رودنسن عليه، إذ قال إنّه مسكون بحِقد مقدّس على الإسلام[2]! فكيف تزعم شابي أنهّا ستستجلي صورة محمّد من القرآن، ثم تركَن إلى مُستشرِق كلاسيكي، يُكرِّر التُّهم المسيحية القديمة للإسلام ونبيّه، وللعرب جميعا[3]؟ وهكذا ينقشع شيٌ من دعوى التجديد الذي يسِم كتابة شابي ظاهرا.

نبّهنا في ما تقدّم إلى أنّ أطروحة شابي في «وثنية» الرب القرآني أُقيمت على حلقات تُؤدّي كلّها إليها، وتخدمها. فالرب القرآني صفة رِفعة وسناء تصدقُ على شيخ القبيلة، وكذلك تصدقُ عليه صفات قرآنية كثيرة ككريم وعليم، وخبير... إذ ورد الخبرُ في القرآن في معنى «النبأ الحق»، وهو أساس المعرفة في المجتمع القبلي؛ ولامتلاك شيخ القبيلة للنبأ الحقّ يُمكن أن يتّخِذ المواقف الصّائبة. وقد أظهر محمّد هذه الصّفاتِ في مناسبات كثيرة بالمدينة (ربّ القبائل، 134)، فلا يفضُل ربُّ القرآنِ شيخَ القبيلةِ إلا بتكثيف تلك الصّفات بطريقة تسمو بالقدرات البشرية (ليس عالِما

(1) انظر:

H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1928), p. 103: « Abu Sofiān figure comme le chef incontesté de la Mecque, comme un véritable *rabb at-Tibāma*. «le maitre du *Tibāma*» ».

(2) انظر:

Rodinson, «Bilan», p. 173.

(3) درسنا أهمّ أعمال لامنس، فكشفنا تهافت منطقه الجدلي الديني في:
حسن بزاينية، «نقد مُقدِّمات الأب لامنس النقدية لكتابة السّيرة النبوية»، مجلّة دراسات استشراقية (فصلية محكّمة تصدر بالعراق)، السنّة 4، العدد 11 (ربيع 2017)، ص 71-94.

بل عليها)[1]. إنّ الربّ صفة سيادة، تصدق على شيخ القبيلة (القائد)، وعلى محمّد الذي قاد الجماعة الإسلامية، وهكذا أصبح محمّد ربّا! ولا تترك لنا الكاتِبة مجالا للتأويل، إذ تصرّح بهذا: أصبح محمّد ربَّ مكّة والقبائل بعد فتح مكةّ، وغزوة حُنين (8 هـ)، ثمّ تناسى الإسلام المتأخر هذه الصفة القديمة (**ربّ القبائل**، 311).

وههنا نستحضر حكم هشام جعيط على كتاب ربّ القبائل، إذ قال إنه «يغمس النبيّ بصفة مجحِفة في الجوّ المحلّي الوثني والقبلي»[2]، وقد بدا لنا حكمُه، قبلَ أن نقرأ كتاب شابي، عامّا، لا يستند إلى حجّة، فإذا هو حكمٌ حصيف أصاب من الكِتاب جوهرَ أطروحته. إذ توظّف شابي الحُجج طوْعا وكَرها لتُقيم الدّليل على أنّ ربّ القرآن «وثني»، ولعلّ القارئ يُدرك ما أدركنا، فالكاتِبة تغوص هنا وهناك في كتب التراث العربي، وفي أعمال المستشرِقين لتخرُجَ بشيء يُؤيّد ما قرّرته في أول الكِتاب، وقلّما نجد جديدا تاريخيا في «الدُّرر» التي تستخرجها من الكتب. والكاتِبة كساير المستشرِقين لا توثّق الأخبار الإسلامية، لكنّها كجلّهم وكالكُتّاب المُسلِمين كذلك تلجأ إلى الرّواية متى وافقت مقاصدَها!

ترى شابي أنّ «اللهّ» لم يظهر في القرآن المكّي إلا مرّة واحِدة في سورة الشّمس (قصّة ثمود) [**ربّ القبائل**، 224]. وهي تقصِد بلا ريب الآية الثّالِثَةَ عشْرَةَ من هذه السّورة ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾، لكن في الآية التي تليها رأسا نجد استعمالا لعبارة «ربّ» ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ [الشّمس: 14]، وهو ما يدلُّ على تساوي العِبارتيْن في المعنى، وهذا نقيض ما تزعمه شابي من اختصاص «رب» بالرب القبلي، السّاكِن في الحجرِ. وإنّ استعمال القرآن لعِبارة «اللهّ» في سُورة مكيّة مُتقدِّمة (سُور الفَترة المكية الأولى)[3]، يُقوي رأينا

(1) انظر:

Le Seigneur, p. 134: « Sur le chef tribal, le seigneur du Coran n'a en fait d'avantage que de condenser en lui toutes ces qualités et toutes ces vertus à un degré qui, manifestement, est vu comme transcendant les forces humaines ».

(2) جعيط، **تاريخية الدّعوة**، ص 15.

(3) راجع: نولدكه، **تاريخ القرآن**، xxxvi. والزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تح. أبو الفضل إبراهيم =

في أنّ اللفظَ جاهليٌّ قديم؛ وقد بيّنا فيها تقدّم أنّ «الله» تراث سامي مشترَك للعرب وغيرهم، وأنّ «الله» في الثقافة الجاهلية له مُؤنث (اللات)؛ فضلا عن أنّ الكِتابات الجاهلية تشهد على وجود «الله» (الكتابات الصفوية والثمودية)... وما قولُ شابي في وجود كتابات ببلاد ما بين النهرين (Mésopotamie)، تعود إلى أكثر من ألفيْ سنةٍ قبل الميلاد (2105)، وردت فيها عبارة: إلُـمُ-إلُـمْ (Ilumu-ilum)، أي «إنّ الله هو الله»؟ وهي قريبة من لفظ التوحيد الإسلامي (لا إله إلا الله) مثلما نبّه إلى ذلك بريدجر فِيلبِي (Bridger Philby)، وعزا الأمرَ إلى تأثير الغُزاة العرب[1]. فلا شكّ في أنّ القصور في طريقة شابي كامِن في عزلها العربَ عن باقي الشعوب السامية، وعن محيطهم اليمني والشامي والعراقي. فكأنهم أجيال من البشر مختلفون عن غيرهم، في حين تثبت الشواهد التاريخية العديدة أنهم كانوا مُتّصلين بغيرهم من طرق شتى (التّجارة والسياسة...).

إنّ اللّغة القشيبة في كتاب ربّ القبائل كثيرا ما تحجُبُ آراء استشراقية عتيقة، إذ تستخلص شابي من مسألة الرب القرآني أنّ إله القرآن في وسطه الأصلي لم يكن عالَمِيا، وأنّه ظلّ مُؤاتِيا لوسطه القبلي، لمُجتمع النبي[2]. وهذا في الحقيقة اجترار لآراء استشراقية قديمة حاولت أن تُثبِت محليّة الدّعوة المُحمّدية (خاصّة بالعرب)، وقد تأثر بعضُ الكُتاب العرب منذ العقد الرابع بهذه الآراء، إذ يقول إسماعيل أدهم (1936) إنّ محمّدا لم يكن يُفكّر في غزو العالَم، ولا فتحِ سوريا. وكان أدهم أقربَ من شابي إلى منطِق العِلم لمّا أحال على مراجعه: كِيتاني (حوليات الإسلام)،

= (القاهرة: مكتبة دار التراث، [د. ت.])، ج 1، ص 193؛ حيث جعل سورة الشمس في المرتبة الخامِسة والعِشرين من حيث النّزولُ.

(1) انظر:

Y. Moubarac, *Les études d'épigraphie*, p. 16.

(2) انظر:

Le seigneur, p. 226: « Le dieu coranique est demeuré foncièrement tribal. Il est toujours resté parfaitement adapté à la société dont était son prophète », p. 226.

وغولدتسهر (دراسات محمّدية)[1]... وكذلك عبرّ الرّصافي (1933) بجلاء عن محليّة الدعوة المحمّدية حين قال إنّ عُمومَ الرّسالة حصَل لمحمّد بالمدينة[2]. فلا يُمكن إعادة الإسلام إلى السياق الذي نشأ فيه (ربّ القبائل، 22) باحتذاء المستشرقين الكلاسيكيين الذين تلوّنت آراؤهم في الغالب بالجدل الديني (موير وشبرنغر...).

وتقول المُؤرِّخة أيضا إنّ القرآن كتاب «جزيري» (نِسبة إلى جزيرة العرب)، ويبقى كِتاب القبائل الأكبر (ربّ القبائل، 77-78). فما معنى كتاب القبائل الأكبر (le Grand livre des tribus)؟ وهل يقوم هذا الكلام على الأسس المعرفية المُعاصِرة، أي الأنتروبولوجيا والإتنولوجيا مثلا؟ بله هل يقبله عِلم العُمران الخلدوني؟ قطعا لا لأنّ النظام القبلي ظاهرة عرَفتها مُجتمعات قديمة بمشارق الأرض ومغاربها، فليس العرب بِدْعا بين الأمم كما تسعى شابي في إثباته. ويكفي أن نُراجِع المُقدِّمة لنُدرِك أنّ للعربِ شعوبا «في معناهم» (بدوية)، وتتشابه أنماط عيشهم: «وينزِلُون من أهلِ الحواضرِ منزلةَ الوحشِ غيرِ المقدُورِ عليه، والمُفترِسِ من الحيوانِ العُجْمِ وهؤلاء همُ العربُ، وفي معناهُم ظُعُونُ البربر، وزَنَاتةَ بالمغرِبِ والأكرادِ والتُّركمانِ والتُّركِ بالمَشرِقِ»[3]. ولا يُمكن في مثل هذه الحَالِ أن نسلِّمَ بأنّ القرآن كتاب لقبائل التركمان، والتُّرك وغيرهما في العصر الذي تتحدّث عنه شابي (إسلام الأصول).

وتذهب الكاتِبة إلى أنّ الربَّ القرآني القبلي الساكن بالحجر المقدَّس للكعبة، وهو الذي يظهر حسَب شابي في سورة قريش ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ قد خضع في مرحلة متأخّرة لعملية كَتْبَنَة (Biblisé) [ربّ القبائل، 287]. فبعد مرحلة أصحاب النبي والمسلمين من بني إسرائيل، حلّ العصر الخليفي (نسبة إلى الخلفاء) الذي أراد أن يكون إسلاميا حتى أصوله؛ وهكذا نفى هذا العصرُ عقيدتَه، وكتابَه المقدسَ

---

(1) إسماعيل أدهم، من مصادر التاريخ الإسلامي، ضمن: المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أدهم، تحرير وتقديم أحمد إبراهيم الهواري (مصر: دار المعارف، 1986)، ص 240. وعلى فضل إسماعيل أدهم، وسبقه لزمنه، لم يفعل «المُحرِّر» شيئا سوى جمع رديء لمُؤلفات أدهم، فلا قوّم الزلل، ولا عرَّف العلمَ، ولا شيء.

(2) الرّصافي، الشخصية المُحمّدية، ص 137.

(3) ابن خلدون، المُقدّمة، مرجع سابِق، ص 152.

من مجاله الأصلي (العربية في أوائل القرن السابع)؛ فقطع الحاضر أواصرَ الصِّلة بماضيه الحقيقي. وخرج الإسلام في نهاية القرن الثاني من عالَم القبيلة، ودخل عالَم الإمبراطورية (ربّ القبائل، 116). وهذا يعني قطعَ صلة القرآن بوسطه الوثني إذا استحضرنا أطروحة شابي عن العقائد الإسلامية المبكِّرة. والتفريق بين عصر النبي الذي ظهر فيه القرآن، والأعصر الخَلِيفِية (خلافة المدينة، وبخاصة الخلافة الأموية والعباسية) مفهوم أساسي في كتاب شابي، سنعرض له في مُناقشة القضايا التاريخية، ونكتفي في هذا الموضع بالإشارة إلى تأثير أطروحة كوك/ كرون في أعمال شابي، ولا سيّما في ربّ القبائل. فرغم أنّها لم تذكرهما إلا في الخاتِمة، فإنّها خضعت لـ«سلطة» كتابيْهما الهاجَرية. فالتفريق بين عصر النبي والأعصر الخليفية اللّاحقة التي شكّلت الإسلام مفهوم رئيس لدى كرون وكوك، إذ يقولان إنّ الإسلام نشأ بالبيئات الكِتابية (أهل الكتاب الذين أسلموا) بالعِراق والشام، ثمّ أُعِيد إلى مُستَقَرِّ الهاجَرين (العرب المسلمين) النهائي، أي مكةّ. وقد صبغت السّامرية الإسلام؛ ومن مظاهر تأثُّر الإسلام بها: استبدل السامريون القُدس بحرم إسرائيلي قديم (شكيم)، واستبدل الهاجَريون القُدس بمكة، وفي الحالتيْن كلتيْهما أسّس الحرمَ إبراهيمُ، وبجوار الحرم جبلٌ مقدّس يُحَجُّ إليه (عرفات، وجرزيم Mt Gerizim)[1]. ولا تخلو هذه الأطروحة من فنطازيا تجاوزها النقد العِلمي، وهي تستأهل كتابا مُفرَدا. فكيف نركَن إلى الموارد غير الإسلامية (مُنطلق الكاتِبيْن)[2]، ونطّرِحُ المصادر

(1) انظر:

Crone & Cook, *Hagarism, op. cit.*, p. 21: « The first of these is the Meccan sanctuary. The core of Samaritanism was the rejection of the sanctity of Jerusalem and its replacement by the older Israelite sanctuary of Shechem. This meant that when the Hagarenes in turn disengaged from Jerusalem, Shechem could provide a simple and appropriate model for the creation of a sanctuary of their own. The parallelism is striking. Each presents the same binary structure of a sacred city closely associated with a nearby holy mountain, and in each case the fundamental rite is a pilgrimage from the city to the mountain. In each case the sanctuary is an Abrahamic foundation ».

(2) انظر:

Ibid., p. 3.

العربيّة والإسلامية جملةً، وهي في الغالِبِ مُتّفِقة على تاريخ الإسلام ونبيِّه حتّى مع المصادر السُّريانية وغيرها؟ وهل يقبَلُ باحِثٌ لبيب أن تكون جميع المصادر الإسلامية قد اتّفقت على روايات تاريخية خاطئة، فجعلت مكة مهد الدّعوة، والمدينة مهدَ الدّولة...؟

ب. أدمَنَة مكّة وبرهَمَتُها

لم يخضع الربّ الإسلامي «الوثني» فقط إلى عملية «كتْبنة» في الأوساط المفتوحة، بل خضعت مدينة مكّة كذلك إلى عملية «أدمنة» (Adamisation) في الحِقبة المَدَنية، إذ تنقل شابي أخبارا عن وهب بن مُنبّه في نزول آدم من الجنة وأين نزل، وبناء آدم للكعبة (أوّل بيت وُضِع للناس). وقد اتّخذ الأخباريون آياتٍ من القرآن هيكلا أقاموا عليه الخبر؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ الآياتِ المستخدَمة تنتمي إلى فتَرات وحي مختلفة (**ربّ القبائل**، 147-148). وتقول الكاتِبة إنّ «برهمة» (Abrahamisation) مكّة التي وردت في القرآن المدني استُعمِلت في جدل الرسول مع اليهود... (**ربّ القبائل**، 313-314). إنّ المُؤرِّخة مسكونة بهاجِس أوحد هو «وثنية» إسلام الأصول، لذلك لم تُدرك أنّ المسألة ليست أدمنة لمكّة ولا برهمة، وإنّما هي مُحاكاةُ أرباب السِّير لما ورد في التلمود (تأويلات التوراة) من قصّة بناء الهيكل المُقدَّس كما عبّر عن هذا بجلاء إسماعيل أدهم (1936) في ردّه على محمّد حُسين هيكل صاحب **حياة محمّد**: «وإنّا نوجّه نظر الدّكتور هيكل بك إلى التلمود ليقرأ قصّة بناء الهيكل المُقدَّس بأورشليم، وعلاقة الآباء الأقدمين به، وتقديس الملائكة له؛ ثمّ ليقرأ ما كتبه ابن هشام عن حَرَم مكّة، وبنائه واشتراك إبراهيم وإسماعيل والملائكة في ذلك، وتقديسه...إلخ [...] وسيجد مُطابقة غريبة حتّى أنّه سيُخيَّلُ إليه أنّه يُطالِعُ التلمود في سيرة ابن هشام، أو سيرة ابن هشام في التلمود»[1]. فالمسألة تتعلّق بمُحاكاة سردية توخّاها كُتّابُ السّيرة مُستندين كدأبهم إلى الإشارات القرآنية، وإلى قِصص

(1) أدهم، حياة محمّد، الدكتور محمّد حسين هيكل بك، ضمن: المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أدهم، مرجع سابق، ص 425-426.

أهل الكتاب، وليس الأمرُ من «هندسة» الرّسول بالمدينة، ولا من عبقرية الأمصار المفتوحة.

وتطرح المُؤرِّخة سؤالا حول قِدم الأخبار التي تُعلي من شأن مكة، وتجيب بأن تلك الأخبارَ مركّبةٌ (composites)، أي تعكس تمثُّلات فترات تاريخية مُتعاقِبة (ربّ القبائل، 157-158). وتُضيف قائلة إنّه وقع في أوساط المفتوحين «استئثار» (appropriation) بمكّة، وإعادة بناء لمنزلتها (أدمنتها) [ربّ القبائل، 159]. ولا ننتظر من مُؤرِّخة أن تكتفيَ بطرحِ الأسئلة، بل أن تعتمِدَ على جهود السّابقين من العُلماء الغربيين والعرب، وهو ما لا تفعله خاصّة في إعراضها عن جهود الباحثين العرب. فما ذكرته من صناعة منزلة شريفة لمكّة في المراحل الخليفية المتأخرة (العباسية خاصة)، ليس بجديد، إذ هو صدى لأطروحة كرون وكوك في نشأة الإسلام كلِّه في الأوساط المفتوحة، وهو ما تعبّر عنه الفكرة الآتية: الحضارة الإسلامية ليست نِتاجا للإسلام، بل هو نتيجتُها. وقد تأثّر بعض الباحثين العرب بهذه الأطروحة مثلما تأثر بها جمهورٌ من الباحثين الغربيين (شابي نفسها)؛ وفي هذا يقول الباحث سليمان بشير (1984): «التخلي عن فِلسطين والعِراق كأهداف للهجرة، ورفع مكانة الحِجاز وبالتحديد مكّة كعبة العرب، قد حتّم أن تقوم تلك الرواية بربطها بالنبوات والرسالات من عهد آدم»[1]. فهل يصدق رأي أنور عبد الملك في رَمْيه الاستشراق بالمركزية (أوروبي)[2]؟ وإلا لماذا لا تعبأ شابي بجهود العُلماء العرب، وبعضهم علِيم بالاستشراق ومناهجه كسليمان بشير وجواد علي؟ وهكذا لا نرى جديدا يلتمع في كلام شابي رغم تشابكِ العرض، وكثرة الفصول، وتضخُم الخِطاب. ولا ضير في

(1) سليمان بشير، مُقدمة في التاريخ الآخر، نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية، ط1 (بغداد؛ بيروت: دار الجمل، 2012)، ص 181. وقد نُشِر هذا الكِتابُ أوّل مرّة بالقُدس سنة 1984. أمّا الكاتِبُ فدَرس بالجامعة العِبرية بالقُدس، ودرّس بها، وحصَل من جامعة لندن على الدكتوراه... لذلك هو شديد التأثر بمقالات كيستر (Kister) وغويتين (Goitein) [جامعة حيفا وتل أبيب]، وكرون وكوك.

(2) انظر:

A. Abd-el-Malek, «L'orientalisme en crise», *Diogène* 44, 4e trimestre (1963).

الاعتماد على جهود السابِقين، بل يستوجب البحث العِلمي أن تَستثمر جهودهم، لكنّ الحيف يكمن في الإتيان بما أتوا به دون ذكرهم؛ وإخراجِ المقالات إخراجا يُوحي بطرافتها، وما هي كذلك.

ترى شابي أنّ قراءة العقيدة في مرحلة ما-بعد القرآن (Postcoranique)، كانت قراءة غريبة عن وسط الإسلام الأول الذي ظلّ قبليا حتّى الخلافة الثانية (خلافة عمر؟) [ربّ القبائل، 118]؛ وقد قرأت الجماعة الإسلامية كتابها المُقدَّس بإعادة بناء للسّياقات السّابِقة حتّى تلائم آفاقها الذهنية في الحاضر الإمبراطوري (ربّ القبائل، 120). وهذا واسطة العِقد في منهج شابي، إذ تنطلق من هذا المبدأ، فتسعى في إثبات أنّ منزلة مكة (أدمنتها)، وكثيرا من مظاهر الفكر الإسلامي تشكّل بالأرضين المفتوحة، وساهم في إنتاجها أهلُ الكتاب الذين أسلموا. ونعتقد أنّ علم التاريخ وفلسفته يُرجّحان هذا المبدأ على وجه العُموم، إذ بيّن إدوارد كار (1961) أنّ المُؤرِّخ أهمّ من التّاريخ لأنّه مُقيمٌ في الحاضر؛ وينظر إلى الماضي بعين حاضره، وفي ضوء مشاكله. فلا وُجود لأحداث بمعزل عن ذهن المُؤرِّخ، وإنّما يُؤوّل المُؤرِّخ التّاريخ (الأحداث) تأويلا مخصوصا يُعبّر عن وِجهة نظره إلى الأحداث[1]... لكنّ شابي لم تُوظّف هذه المبادئ توظيفا عِلميا، لا ينطلق من مسلّمات تاريخية، بل استثمرتها في إقامة الحجّة لما سميناه هاجِس الكاتِبة والكِتاب: «وثنية» الرب القرآني، والإسلام الأوّل. وهكذا جنحت إلى اصطلاحات ليس لها معنًى محصَّلٌ كقولها: «تبدو القراءات الأولى للعقيدة في مرحلة ما بعد القرآن، غريبةً كلّ الغرابة عن ذاك الوسط الأصلي، عن رهاناته، وإكراهاته التي ظلّت في مُجملها قبليةً حتّى نهاية الخِلافة الثّانية»[2]. فما معنى ظلّ مجتمع الإسلام الأول «قَبَليا»؟

(1) راجع الفصل الأول من كتاب كار (What is history?)، وقد اعتمدنا على الترجمة الفرنسية:
E. Hallet Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?* (Paris: La Découverte, 1988).

(2) انظر:
Le Seigneur, p. 118: « Les premières lectures postcoraniques de la croyance paraissent avoir été complètement étrangères à ce milieu d'origine, à ses enjeux et à ses contraintes qui demeurent de nature très largement tribale jusqu'à la fin du deuxième califat ».

إنّ للقبيلةِ منزلةً رئيسةً في تنظيم المُجتمعات العربية الجاهلية والإسلامية، ولها دور حاسِم في أحيان في فصل الصراعات السياسية؛ ولم تكن مُؤثِّرة في ما سمته شابي الوسطَ الإسلامي الأصلي فحسْب. فالنّاظِرُ في تاريخ الخلفاء الأُوَل، وتاريخ الدّولتين الأموية والعبّاسية يُدرك ما للقبيلة من عميقِ الأثر في تطور المُجتمعات الإسلامية. فقد بدأت المُنازعة حول الإمامة بين قريش وقبائل المدينة (الأنصار) بعد وفاة الرّسول رأسا، واستمر الصراع بين بني أمية وبني هاشم حول الخلافة[1]. ولم يهدأ الصّراعُ بين اليمانية (قحطان)، والقَيْسية (عدنان) في العهد الأموي، فكان يرسم ملامح السّياسة (لِين اليمانية، وشِدّة القيسية)[2]. فلا مجال لقبول رأي شابي الذي يجعل الطّابَع القبلي سِمة لوسط الإسلام الأول، في حين ما فتئت القبيلة تلعب أدوارا رئيسة في المجتمعات الإسلامية القديمة والحديثة.

ج. «وثنية» الحجّ الإسلامي

إنّ العقيدة المحمّدية الأولى «وثنية» من جميع الأوجه مثلما تقدّم الحديث بهذا. والحجّ من شعائر الإسلام التي جعلتها شابي مُغرِقة في الوثنية، إذ تقول إنّ القرآن لم يُحدد ملامح الحجّ «الإسلامي» (الظُّفران في الأصل) في أول الفَترة المدَنية، فقضى محمَّد بمكة زيارة «صنمية» (Visite bétylique) في السنة السادسة؛ ولم تكن هناك فوارق بين الحج الوثني والإسلامي. أمّا «أسلمة» الحج نهائيا باستخدام الشعائر القديمة أو تبديلها، فقد تمّ في أواخر الفَترة المدَنية (**ربّ القبائل**، 315-316). وتذكر أيضا أن محمَّدا أراد كسائر رجال القبائل أن يُؤديَ زيارة صَنَمية (طواف وذبح أو قربان) [**ربّ القبائل**، 318]؛ وهي تُشير إلى الحديبية حين حاول الرسول في جماعة من المسلمين أن يعتمِروا، فصدّتهم قريش، وتصالح الفريقان على أن

---

(1) ألّف المقريزي (ت. 845) في ذلك النّزاع والتّخاصم فيما بين أمية وبني هاشم، تحقيق حسين مُؤنس (القاهرة: دار المعارف، 1988). وقد عرض المقريزي مثالب الأمويين، وجَوْر العباسيين في حُكمهم مُنتصِرا العلي وبني هاشم.... ويكشف الكِتاب عن قيمة القبيلة في السياسة والحكم.

(2) راجع في هذا: شعبان، التّاريخ الإسلامي، مرجع سابِق، ص 200؛ 204؛ 220-221 ومواضع أخرى.

يعتمر المسلِمون من قابل، وبذلك لا يصِح قولُ الكاتِبة إنّ محمّدا اعتمر في السنة السادسة، فهذه السنة تُوافق الحديبية، أمّا قضاء العُمرة فقد تمّ في السّنة السابِعة (عُمْرة القضاء).

وتجتهد شابي في إبراز القطيعة بين العهد المكّي والمدَني من جهة؛ وبين العهد النبوي والعُهود الخليفية من جهة أخرى من وجوه شتّى، ففي ما يتعلّق بشعائر الحجّ تفترض أنّ العُمرة، أي الزّيارة «الصنمية» التي كانت تتِم بمكّة، لم تكن ذاتَ صلة بالحج الذي كان يدور خارجَ مكّة (مِنًى) [ربّ القبائل، 330]. وتؤكّد في غير موضع أنّ العُمرةَ شَعيرة قُربانية، مُعتمِدة على آيات من سورة الحجّ[1]؛ فلا يجب أن نخلِط بينها وبين الحجّ الأكبر (ربّ القبائل، 331-332). ولا تغيب صيغ الافتراض ومعجمه في خطاب شابي، إذ تذهب إلى أنّ القربانَ ذبيحةٌ على صخرة المروة[2] حيث كانت تُطعَمُ الجوارح (ربّ القبائل، 333). ولم تعتنِ التقاليد الإسلامية بحذف الذّبْح على صخرة المروة، واكتفت بجعل حجِّ الرسول الأخير (حجّة الوداع) مرجِعا في حجِّ المسلمين. وقد جمع هذا الحجُّ الأخيرُ الزيارةَ «الصَنميّةَ» (العُمرة)، وشعائرَ الحجِّ التي كانت تدور خارجَ حَرَم مكةَ، فأصبحت الزيارة تتضمن خروجا إلى عرفات... (ربّ القبائل، 334). وترى الكاتِبة أن العمرة والحج كانا يجريان في فصول مختلِفة: العُمْرة شَعيرة ربيع، والحج يتِمّ في أوائل الخريف (اجتناب الحر، أي قبلَه وبعدَه). وأنّ الحجَّ (شعيرة عرفات) كان شعيرة رعَويةً خالِصةً (rite purement pastoral)، لم تكن فيها للمكيين رِيادةٌ. أمّا العُمرة فكانت بأيدي المكيين، وهي شعيرة حضرية. وتفترض أنّ أهل القُرى، أي قُرى غرب الجزيرة العربيّة (L'Arabie occidentale)

---

(1) ذكرت الآيات: 33؛ 36؛ 37...، ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ 33؛ ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ 36؛ ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ 37.

(2) انظر:
Le seigneur, p. 332: « Tous ces éléments conduisent à conforter l'hypothèse d'un sacrifice sur le roc d'al-Marwa ».

كانوا يؤدون هذه الشعيرة الحَضرية (العُمرة) في ظلِّ غياب البدو الرُّحّل، أو في ظلّ حضور ضامر لهم (**ربّ القبائل**، 335).

هذا ما صدعت به المُؤرِّخة، ولنا أن نسأل: هل كانت مكّة وما جاورها (عرفَات) قِبلةً لحج القبائل العربيّة؟ وهو ما تُشير إليه الكاتِبة من خلال التعليق على عِبارة «الفجّ العميق» القرآنية، وقد فسّرتها بأنّها الطُّرق المُؤدِّية إلى مكّة (**ربّ القبائل**، 318)؟ إنّ في الأمر نظرا لا قطعا كما نفهم من كلام شابي، إذ يُشير يواكيم مُبارك إلى أنّ النّقوشَ الجاهليةَ تُثبِتُ وُجود شعيرة الحجّ، دون ذكرٍ لمكّة[1]. أمّا جواد علي فيقول إنّنا لا نقرأ في نصوص أهل الجاهلية أنهم حجُوا إلى مكّة، «ولم يرد اسم مكّة في أيّ نصّ من هذه النّصوص». ولا تُوجد أخبار عن حجّ ملوك الحِيرة أو كِندة في الجاهلية إلى مكّة، إلا ما ذكروا من حجّ التبابعة إليها، وهي أخبار موضوعة (العصبية القحطانية العدنانية)[2]. فأرجح الظنّ أنّ منزلة مكّة أُختِلقت بأخَرة بعد الإسلام، فضُخِّمت وهذا ما تذهب إليه شابي، لكنّها تخصّ بحديثها أسلمة مكة، أي ما سمته أدمنتَها (من آدم)، وبرهمتَها (من إبراهيم). في حين يدفع كلام المُؤرّخ جواد علي إلى الشك في منزلة مكّة قبل الإسلام، أي مكّة الوثنية إذا جارينا منطق شابي. وإذا كانت مكّة محجّةً للعرب قبل الإسلام، فلماذا لم تُخلّد ذلك أيُّ كتابة جاهلية، ولنا منها ألوف النّصوص على حدّ عبارة جواد علي نفسه؟ أمّا ما ذكره المُؤرِّخ اليوناني بطليموس (القرن الثاني) من وجود مَدَرة تُسمّى مكوربا (Makoraba) في مجال مكّة العربية، وكان الاسم يعني حسَب رودنسن وشابي نفسها معبدا (**ربّ القبائل**، 32-33)، فلا يتضمّن إشارةً إلى حجّ القبائل العربية إليها.

جَهَدَت شابي في إثبات «وثنية» العقيدة الإسلامية في طورها الأول (المكّي خاصّة)، فغفلت عن حقائق التاريخ، أو لم تعبأ بأصلبها (الآثار الجاهلية). وحين

---

(1) انظر:

Y. Moubarac, *Les études d'épigraphie*, p. 88.

(2) **المُفصّل**، ج 8، ص 652.

حاولت أن تُقيم الحُجّة على أنّ الحج الإسلامي ظلّ وثنيا حتّى أواخر الفَترة المكّية، سهت عن تحقيق مسألة الحجّ الوثني ذاتها، فلم تبحث في وجود هذا الحجّ أصلا. وقد بدا لنا أنّ شابي تستعيد بعض مقالات الاستشراق القديم، وتنفخُ فيها اصطِلاحات جديدة، أكثرَ من كونها تُحقّق تاريخ الإسلام الناشئ. إذ القولُ بـ«وثنية» شعائر الحجّ الإسلامي، مقالة ضارِبة في القِدم، تعود إلى فجر الجدل الإسلامي المسيحي القديم مع القديس يوحنا الدمشقي (ت. 749 م) الذي انتقد القطاع «الوثني» في الإسلام كتقبيل الحجر الأسود[1]... ثمّ تناقل الكُتاب هذه المقالة في أعصر شتّى؛ ولا تخلو مصنفات الكُتاب المسلمين منها، إذ يقول الكاتب الإيراني علي الدَّشتي (1974): «ليس بمقدورِنا أن نجِدَ أيَّ مُبرّر عقلاني، أو ديني للحِفاظ على مُمارسات وثنيّة قديمة في شعيرة الحجّ الإسلاميّة»[2]. ومن قبل الدَّشتي قال ي. مُبارك (1957) إنّ الإسلام الأوّل يستعيد جلّ المارسات الدينية للعرب الوثنيين، بعد «تطهيرها»، وتوجيهها وِجهة توحيدية[3]. فإذا كان كلام شابي عن «وثنية» الحج المكي تاريخا، فإنّ شواهد التاريخ لا تقوّيه، وإن كان اجتهادا عِلميا فقد سُبِقت إليه، بل مجّت أقلام الكُتاب ما قالته.

كيف يكتُب مُؤرّخٌ كتابا يتدبّر فيه مرحلة دقيقة من مراحل التاريخ العربي والإسلامي، فيُعوّل على الافتراض، والاستنتاج البياني دون أن يعتمد على مساهمات العُلماء المؤرّخين، ودون أن يلتزِمَ بمصادر التاريخ الأثرية وغيرها؟ هذا الرأي ما

---

(1) جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 25-26.
وانظر كذلك المُلحَق «أ» من كتاب دانيال الإسلام والغرب:
Norman Daniel, *Islam et Occident*, traduit de l'anglais par Alain Spiess (paris: Cerf, 1993), Appendice A «L'islam accusée d'idolâtrie».

(2) الدَّشتي، 23 عاما، ص 158.

(3) انظر:
Moubarac, *Les études d'épigraphie*, p. 62: « Pratiquement l'Islam primitif reprend à son compte en les épurant et en les dirigeant vers le dieu unique, l'ensemble des pratiques religieuses des arabes païens ».

ويواكيم مُبارك باحث لبناني، ورجل دين مسيحي.

انفك يرسُخ كلّما مضينا في دراسة كتاب ربّ القبائل، وقد غلب ما سميناه «هاجسَ» الكِتاب (وثنية إسلام الأصول) على النهج العِلمي. وهكذا تذهب الكاتِبة بعيدا، مُلحِقةً الحج الأكبر بالعُمرة بغمسهما في البيئة الوثنية؛ إذ تقول إنّ شعائر الحجّ الأكبر تتمثّل في الوقوف بعرفَة (أهمّ أركان الحج)، وهو وُقوف بإزاء الشمس الحارِقة حتى المغيب. وتعتبر الكاتبة أن هذه الشّعيرة تمثل مُناجاةً (Interpellation) لهذا النّجم (نجم الجفاف والحر) مرةً في السنة. وقد كان الحجُّ مناسبةً لتلاقي رجال القبائل، وإبرام حِلف بينَهم باسم الربِّ الذي كان أوّلَ الأمرِ ربَّ الأصنام المكية للكعبة (Maître des bétyles mekkois de la *Ka'ba*)[1]. وفي نهاية الشعيرة التي يُؤديها البدو جماعةً، يقع في ظنّهم أنّ الشمس التي تمثل قوةَ الجفاف، وتحولُ دون نُمُوِّ الكلأِ، ستأذن بنزول مطر الخريف، ثم أمطار الشتاء الغزيرة... وكأنَّ الذبحَ بمِنًى آخرَ الحج شكرٌ سالِف للشمس على المطر المأمول، الذي يتوهمون نزوله (الدم المسفوح يرمز للماء: سائل بسائل)[2]؛ ومِنى وَهْدةٌ ترمز إلى مجمَع لماءِ المطرِ المُتخيَّل الذي يريد البدو أن ينحدرَ من عرفَات (ربّ القبائل، 364). وحسَب الكاتبة يبدو أنّ منخفضَ مكة ذا الآبار، كان مستقِلا عن شعيرة الاستسقاء البدوية (rite pastorale de demande de pluie)؛ وقد جمع محمّد بين الشعيرتيْن لما أضحى سيدَ المجالِ كلِّه (العُمرة المكية، وحج عرفات) [ربّ القبائل، 364].

---

(1) انظر:

Seigneur, p p. 361-362.

(2) انظر:

Ibid., p. 363: « À la suite du rite qu'ils accomplissaient collectivement, Les nomades voulaient probablement croire que le soleil féminin, puissance de sécheresse qui faisait obstacle à la pousse de leurs pâturages, consentirait à libérer les pluies prometteuses de l'automne finissant, puis celles plus abondantes de l'hiver, qui feraient les torrents dévalants et les nuages déversés sur leur terre. C'est comme si le sacrifice final de Minâ représentait de leur part un «remerciement par anticipation» pour la pluie espérée qu'ils feignaient d'avoir déjà reçue. On attendait évidemment que l'astre sollicité qui avait été ainsi «obligé» s'acquitte à coup sûr de la promesse qu'on pensait lui avoir extorquée. Le sang versé du sacrifice préfigurait l'eau attendue, comme si chacun des deux liquides pouvait s'échanger avec l'autre et représenter une part du même symbole ».

تعمّدنا إيراد الشاهد من كتاب شابي في الهامش حتّى لا نُتّهَم بقلّة الفهم، أو التحامُل عليها. ومآخِذنا على ما تقول كثيرة، مضى الحديث ببعضها، إذ بيّنا أنّ الكتابات الجاهلية الكثيرة لا تتحدّث ألبتّة عن حجّ القبائل العربيّة البدوية «من كل فجّ عميق» إلى مكّة. وأرجح الرّأي أنّ مكّة كانت محجّة محليّة، ثمّ ضُخِّم دورها بعد الإسلام. أمّا ما ذكرته الكاتِبة عن مُناجاة الشمس، فلا يستند إلى أيّ مرجع تاريخي أو انتروبولوجي -وهي في صميمها- ولم تُقِم عليه أيَّ دليل؛ بل سعت إلى إظهار العرب في هيئة الأقوام المُتوحِّشة من خلال التضرّع إلى الشّمس، وسَفح الدّم... ثمّ إنّ أسلوب شابي كدأبها في الكِتاب (**ربّ القبائل**) طافِحٌ بأساليب الافتراض، والتقدير (probablement; comme si) التي لا تُناسِب كما قلنا لغةَ التاريخ، وحتّى فَرَضيات العُلماء لا تقوم على مثل هذا التفكير البياني، بل تحتكمُ إلى مُعطيات عِلمية. ولعلّ النّاظر في كلام شابي يستحضر فورا نقد إ. سعيد للاستشراق، وكيف تفنّن في بناء شرق وهمي، جعل منه مهدَ فنطازيا، وملأه بكائنات عجيبة، وبتجارُب غريبة[1]، كما فعلت شابي تماما!

2. 2. هل جاكلين شابي مُؤرِّخة؟

تُصرّ شابي على وصف نفسها بالمُؤرِّخة في غير موضِع، وتتحدّث عن التّاريخ باعتباره موضوعا لكتابها (Histoire; Historien; Historique) [**ربّ القبائل**، 21؛ 22؛ 24؛ 210-211...]. ومع هذا لا نجد فيه استغلالا للمخطوطات، بل لم تضمّ قائمة مراجعها أيَّ مخطوطة، وهي في أربعِ وعشرينَ صفحةً (**ربّ القبائل**، 657-681). وإذا قارنا عمل شابي بكتاب **الهاجَرية** الذي تأثّرت به، ندرك فرقا كبيرا بينهما، إذ انطلق كوك وكرون من نصوص قديمة مُعاصِرة للدعوة كرسالة **عقيدة يعقوب** (*Doctrina Jacobi* [634 م])، واعتمدا على مخطوطات سُريانية

(1) انظر:
Said, *L'Orientalisme*, p. 13: « L'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'Antiquité lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires ».

نادرة[1]. ولعلّ هذا يعكس ما بين الاستشراق الفرنسي والأنجلوسكسوني من هُوّة، جعلت الاستشراق الفرنسي تابعا للثاني، سائرا في «ضوئه»؛ وسنفحص هذا الافتراض في تدبُّرِ أعمال بريهار وديكوبير الفرنسيين. ورغم أنّ الكاتِبة تحذق اللّسان العربي، فإنّ **ربّ القبائل** يخلو كذلك من استثمار المراجع التاريخية العربية الحديثة، فلا نجد في مراجع شابّي أسماء أساطين المُؤرِّخين العرب المُعاصرين كجواد علي صاحب **تاريخ العرب في الإسلام** (1961)، وعبد العزيز الدّوري... ويقلّ اعتمادُها على الكتابات الجاهلية القديمة كما بيّنا في التعليق على أطروحتها الرّئيسة، وعلى هذا السَّمْت تغلِب الكتابة البيانية التي تتوخّى أساليب الافتراض، والتقدير على صرامة المنهجية التاريخية.

تقول الكاتِبة إنّ **ربّ القبائل** مُحاولة لوضع الإسلام الناشئ في سياقه التاريخي، في المجتمع الذي عاش فيه محمّد[2]. وتُكرّر الرّأي نفسَه في كتابها اللاّحِق **تفكيك رموز القُرآن** إذ تقول إنّ القضيّةَ لا تتلخّصُ في التساؤلِ عن الطّبيعة الإلهية للقرآن أو نفيها، بل تتعلّقُ بالتساؤل عن تلقّي القرآن في سياقه الحقيقي[3]. فكيف ستنفُذ الكاتِبة إلى السياق الذي عاش فيه محمّد؟ تُحاوِل أن تحُلّ هذه المُعضِلة بالبحث عن فرضيات تاريخية، قابِلة للمُراجعة في ضوء ما يُكتشَفُ (**تفكيك**، 26). وهذا في الحقيقة «حلّ» يُؤكّد ما ذهبنا إليه من كون كتاب شابي قائما على الفرضيات، والتخمين في مسائلَ؛ وأمّا مراجعة الفرضيات في ضوء ما يُكتشفُ، فلم نقف له على أثرٍ في مسيرة شابي العِلمية، إذ بيّنا أنّها تُكرر في كتاب **تفكيك رموز القرآن** (2008)، ما قالته في **ربّ القبائل** (1997).

---

(1) انظر مقدّمة الهاجَرية بالإنجليزية (مرجع سابق)، المُقدّمة، VIII.

(2) انظر:

Le Seigneur, p. 22: « Le seigneur des tribus constitue une tentative de mise en contexte historique de l'islam des origines, dans la société où vécut Mahomet ».

(3) انظر:

Le Coran décrypté, p. 26: «...la question porte sur la recevabilité du texte coranique dans son contexte historique réel ».

إنّ مُنطلَق شابي إلى وضع الإسلام الأوّل في سياقه التّاريخي يُمثّل عقَبةً كأداء، لم تُظهر الكاتِبة وعيا لها، إذ تقول إنّ الكِتابَ سيبدأ بوصف المَجال الذي عاش فيه محمّد، وتُردِفُ كلامَها بعِبارة مُشكِلة: السّرد أراد أن يكون حاكِيا للتّاريخ (ربّ القبائل، 22)، وشتّانَ ما هما! فالحياة تُعاش (الواقع التاريخي)، والتاريخ يُقصُّ على حدّ عبارة الفرنسي بول ريكور (1983-1985)[1]. ويقف السّردُ حاجِزا دونَ السياق التاريخي الذي تريد شابي أن تستعيدَه، فالواقع الماضي لا يُمكن تحقيقُه، ولأنّه انقضى لا يتسنّى لنا مُعاينتُه إلا من خلال الخِطاب التّاريخي. وحينئذ تزداد علاقةُ السّرد بالخيال متانةً[2]؛ ولا يُمكن العُبور إلى التاريخ، أو السياق التاريخي إلا من خلال اللّغة والسّرد. والسّردُ حمّالُ خيال لا يُوائم الواقِع، وقد يُفسِد بناءه أو يحرّفُه. ثمّ إنّ اللّغة بطبْعها كما بيّن الفرنسي بارط وغيرُه لا تُطابِق عالَمَ الأشياء لاختِلافٍ في جوهرِهما (الكلمات والأشياء). ولمّا نزعُمُ إعادة بناء السياق كفعلِ شابي، فإنّنا نختارُ صورة بعينها[3]. ولهذا تبدو مُهمّة الكاتِبة في استعادة السّياق التّاريخي محفوفةً بسُلطة الخيال الذي يُمازِجُ السّرد؛ ومحكومة بالانتقاء؛ وثالثة العقبات هي سُدّ اللّغة بمجازها ورمزها، تحول بينها وبين ما تقصد إليه. وهكذا ظلّت جاكلين شابي على وجه العُموم تفكر داخل نظام معرفي قديم (Épistémè)، إذ لم تنفتح على الثورات العِلمية في مجال السرد والتاريخ، وعلم الدّلالة والتداولية... ولا نجد في كتابها التفاتا إلى مراجع هذه العلوم الإنسانية (ريكور وبارط وأوستين)، فتصدق عليها مآخذ محمّد أركون على «انغلاق» الاستشراق، حين أشار إلى أنّ الباحثين في المجال الأوروبي يمتلكون

(1) انظر:
Ricoeur, «Narrativité, Phénoménologie et Herméneutique», *op. cit.*, p. 64: « La vie est vécue, l'histoire est racontée».

(2) انظر:
Ibid., p. 65: «... mais le réel passé est, au sens propre du mot, invérifiable. En tant qu'il n'est plus, il n'est visé qu'*indirectement* par le discours de l'histoire. C'est ici que la parenté avec la fiction s'impose ».

(3) انظر:
Roland Barthes, *Essais critiques* (Paris: Éditions du seuil, 1964), p. 164.

أحدث المناهج، ويتشبّثُ المستشرقون بمناهج كلاسيكية[1]. وتبقى «المُؤرِّخة» مُتّبِعةً للجيل الثاني من المستشرقين الفرنسيين (بلاشير ولاووست...) الذين بقُوا على هامش العلوم الإنسانية، رغم أنّ أستاذها كلود كاهين خرق التقليد[2]. وهذا الجيل لم يستطِعْ تجديدا حقيقيا لمنهجية الاستشراق التاريخية والفيلولوجية، التي رعاها معهد الدّراسات الإسلامية بالسربون.

وترى شابّي أنّ على المُؤرِّخ أن يُعيدَ بناءَ الماضي كما عاشه غيرُه، وليس كما يُريده هو أن يكونَ (ربّ القبائل، 21). والقاعِدة المنهجية الأساسية التي تدبّرت في ضوئها الكاتِبة نشأة الإسلام، تتمثّل في إعادة بناء الماضي في العُهود الخليفية (العباسية خاصّة)، فأعِيد تشكيل فَترة ما قبلَ الإسلام بطريقة تُناسِبُ ما حدث في الأعصر اللّاحِقة، أي نُحِت الماضي في ضوء الحاضر (ربّ القبائل، 162). ونحن لا نُخالِفُ الكاتِبة في هذه الرُّؤية التي مثّلت عِمادَ علم التاريخ الحديث، إذ يقرّ إدوارد كار (1961) أنّ المُؤرِّخ يُقيم في الحاضر، وينظرُ إلى الماضي بعين الحاضر، وفي ضوء قضاياه[3]. لكن أنّى للمُؤرِّخ أن يُعيدَ بناء الماضي؟ وقد ضاعت كثيٌر من الوثائق والموارد في مَعمعان الصّراع المذهبي والسياسي خلال حِقَب التاريخ الإسلامي و«على الرّغم من ذلك فإنّ المُستشرق الفيلولوجي لا يزال مصرّا على التّوصل إلى

---

(1) أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مرجع سابِق، ص 111-112.

(2) انظر:

Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien», *op. cit.*, p. 282: « À l'exception de Cahen, tous sont influencés par la philologie classique, et tous travaillent sur le passé du monde arabe (le VIIe siècle occidental pour Pellat et Blachère, les XIIIe, XIVe et XVe siècles pour Brunschvig et Laoust). Tous, enfin, se tiennent soigneusement à l'écart des sciences humaines, ignorance qui leur sera sévèrement reprochée quelques années plus tard ».

وتُسمّي شابي كلود كاهين «أستاذي» مثلما ورد في إهداء كتابيْها: ربّ القبائل، وتفكيك رموز القرآن (Claude Cahen, mon maître).

(3) انظر:

Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?* Op. cit., p. 68: « L'histoire consiste essentiellement à voir le passé avec les yeux du présent et à la lumière de ses problèmes ».

محمّد الحقيقي، أي: إلى كِتابة سيرة نقدية-تاريخيّة لمحمّد. في الواقع إنّ ذلك أصبح شبهَ مستحيل الآن، بعد كلّ ما حصَل»[1]، بل فلنقُل خلافا لأركون أصبح أمرُ بناء الماضي الإسلامي الأول عسيرا جدّا، وقد ورد كلام أركون في معرِض تقويم أعمال كلود كاهين أستاذ شابي.

ولم تخضعْ فَترة الجاهلية فقط لإعادة تشكيل في الأعصر اللاحِقة، بل أُعِيد بناء عهد النبي في المجتمعات الإسلامية الإمبراطورية، إذ تركّز شابي على التمييز بين العصر القبلي لإسلام محمّد، والمُجتمعات الإسلامية اللاحِقة، التي تُسمّيها «ما بعد قرآنية» (Postcoranique) [**ربّ القبائل**، 24؛ 129؛ 198؛ 298؛ 322؛ 359...]، وتُسمّيها كذلك العصرَ الخليفي (époque califale). فمفهوم «مُسلم» مثلا لم يتخلّصْ من مُكوّنِه القبلي إلا في القرن الثّالث (**ربّ القبائل**، 20-21)، وههنا نقف على تأثير خفي لأطروحة كوك وكرون، ولا تستقيم قراءة **ربّ القبائل** قبل الاطلاع على كتاب **الهاجَريّة**، إذ تركَن شابي إلى مقالاته دون الإحالة عليه (ذكرته مرة يتيمة). وقد ورد فيه أنّ مصطلَح «مسلِمين» ظهر مُتأخِّرا، وأنّ أوّلَ ذكرٍ صريحٍ له يعودُ إلى أواخر القرن السّابع (قُبّة الصّخرة)[2]. تأخذ شابي عن **الهاجَرية** وتُعفّي عمّا أخذت بشيء من التبديل، والتوظيف لخدمة أطروحة الإسلام الأول «الوثني». ولا يخلو أخذُها من مزالقٍ، فهي تتبنّى تقريبا رأي كوك وكرون في أنّ القرآن استقام في أواخر القرن السّابع، إذ لا تستبعِدُ أن يكون قد اكتمل بعد فَترة الخِلافة المَدَنية (**ربّ القبائل**، 78)؛ فإذا كان الأمرُ كذلك فإنّ القِسمة التي أجرتها شابي إلى عصر قرآني وعصر «ما بعد قرآني» تُصبحُ قِسمة غامِضةً. ويُصبحُ العصر القرآني غيرَ قرآني، لأنّ القرآن لم يكتمِلْ حينئذٍ! حاولت الكاتِبة أن تحُلَّ هذه المُعضِلة بقولها إنّ القرآن كان ذا طبيعة

(1) أركون، قضايا، ص 145-146.

(2) انظر:
Crone & Cook, *Hagarism*, p.8: « There is no good reason to suppose that the bearers of this primitive identity called themselves 'Muslims'. The earliest datable occurrence of this term is in the Dome of the Rock of 691f ».

شفوية، وإن أُصحِفَ في مُصحَفٍ (ربّ القبائل، 233). ويطرحُ هذا الرأي بدوره مشكِلة عويصةً إذا استدللنا بالخُلفِ على قول شابي: كان القرآن بادئ بدء شفويا ثمّ أُصحِف؛ والشّفوي يُمكن أن يكون مصدرا من مصادر المُؤرِّخ. لكن كيف سننفُذُ إليه بعد قرون؟ وما هي درجة ائتِلاف ذاك «القرآن الشفوي» واختِلافه مع المُصحَفِ الحالي الذي تعتمد عليه شابي في استجلاء صورة محمّد، والفَترة النبوية؟ (ربّ القبائل، ص 618، ه 645). وهل يجوز أن تعتمد المُؤرِّخة على كتاب تقول «إنّه أُلِّف بأخرة؛ أو وقع فيه تبديل، وإعادة ترتيب وإضافة»[1]، فأصبح غيرَ شاهِد على وقته؟ أمّا القرآن الشّفوي فيستحيلُ أن ننفُذَ إليه إلا بسُلطان النص، ومن خلال كُتب المصاحف، وعلوم القرآن والتفاسير وغيرها.

ومن الآثار الجليّة للهاجَرية والخط المنهجي لوانسبرو وكوك وكرون، قول شابي إنّ صورا فارغة هاجرت من أرض العرب، وتخلّصت من ماضيها القبلي، فارتسمت بأطرها صورٌ تُناسِبُ الأوساطَ المفتوحةَ. فليس محمّد النبي القبلي الذي كذّبه قومُه، ولم يُفلِحْ في اقتِلاع اعترافهم إلا بعد مشقّةٍ، هو الذي «يُهاجِرُ» إلى الأمصار الجديدة، وإنّما يُهاجِرُ اسمُه فقط بصفتِه رمزا مُوحِّدا، أمّا تجربتُه فغريبةٌ عن الأمصار. والقضيّة الرّئيسة هنا تتمثّل في أنّ الرّواية الإسلامية، وصُورة النبيّ، بل الإسلام كلّه تشكّل بالأوساط الكِتابية المفتوحة، فانقطع عن ماضيه القبَلي في مجال النبوّة وغيرها (ربّ القبائل، 271-272). ومحصول المسألة هو تمثُّل الماضي في الفَترات اللاحِقة للحِقبة القرآنية، وكيف أُعِيد تشكيلُه بعين الحاضر ليُلائمَ المقاماتِ الجديدة[2]. ومن كلِمات شابي الجامِعة قولها «إنّ المستقبل هو الذي يصنع عادةً حوادث الماضي» (ربّ

(1) انظر:

Seigneur, p. 78: « Dans la vulgate, certaines séquences ont pu être déplacées. Le discours a pu être «logicisé». On ne saurait exclure même que quelques passages aient pu être ajoutés ».

(2) انظر:

Ibid., p. 273: « Tant que la croyance continuera à croire, les figures de référence seront destinées à être toujours recomposées. Sans le savoir, chaque époque les chargera de nouvelles significations ».

القبائل، 264). وقد ظلّت الكاتِبة وفيّةً لروح هذه المقالات في كتابها عن القرآن، إذ ترى أنّ المُسلِمينَ شكّلوا رُؤاهم إلى ماضيهم، وأسّسوا الإسلامَ على أساطيرَ ابتُدِعت بالأرضين المفتوحة (القرن الثّالث)، وهذا الإسلام الذي أُعِيد بناؤُه، وأُعِيد تشكيلُه هو الذي يُمثِّلُ أساسَ الإسلام الحديث (**تفكيك**، 20).

ونحن نتّفق كما سلف مع مذهب شابي إلى أنّ الحاضر يُشكّل الماضي، ويُلوّنه في ضوء ثقافة الوقت... لكن مسألة الأشكال الفارغة (formes vides) التي ارتحلت من أرض العرب إلى الأمصار المفتوحة لتُشحنَ بثقافة أهل الأمصار (الكِتابيين الذين أسلموا) تستأهل تساؤُلا عن ماهيتها؟ فما هي إلا أخذٌ من مقالات استشراقية قديمة-جديدة، ولا سيّما أطروحة الألماني بيكر (Becker): إنّ الحضارة الإسلامية التي كان الإسلامُ مِرآةً لها، ليست من إبداعِه، بل هو نِتاجُها[1]. وستكون أطروحة **الهاجَرية** بوجه مّا تطويرا لأطروحة بِيكر، إذ يُمكن تلخيصُها من خلال ديكوبير: نشأ الإسلام بسورية، وليس بمكة أو المدينة. وما نُسميه إسلاما تشكل بأخَرة من خلال اتصال الهاجَريين (العرب) بمجموعات مسيحية وبخاصة يهودية بالشام، فانفصال عنها (الاتصال سببه الغزو). وقد ابتدع الهاجَريون توحيدا إبراهيميا، ونسبوه إلى مدينة مهد (مكّة)، ونبي[2]... وهكذا يبدو أخذ شابي عن **الهاجَرية** أخذا ينطوي على «تحريف»، فحسَب كرون وكوك تشكّل الإسلام بالأوساط المفتوحة، ثمّ حمل الهاجَريون (العرب المسلِمون) معهم اسمَيْ الحرمين اللّذين أنشؤوهما، بَكّة والحِجْر إلى مستقرّهم النهائي بمكّة[3]. أمّا شابي فتجعلُ ارتحِال الأشكال «الهَيولية» من أرض العرب إلى خارجها. وقد اعتبرنا أخذ شابي «تحريفا» لأنّ انسجام أطروحة

---

(1) راجع اختِصارا لهذه الأطروحة في كتاب ديكوبير، وقد تُوفي كارل بيكر سنة 1933:
Décobert, Le *Mendiant et le Combattant*, *op. cit.*, p. 45: « La civilisation dont l'Islam est le reflet ne fut pas sa création, mais il en fut le produit ».

(2) انظر:
Ibid., p. 30,

(3) انظر:
Crone & Cook, *Hagarism*, p. 23.

مّا قد يختلّ بتغيير بعضها، أو تبديله. ثمّ إنّ قضيّة اقتراض الإسلام من العقائد الكِتابية من طريق أهل الكِتاب الذين أسلموا، أو من مصادر نصرانية ويهودية، ليست بقضيّةٍ مُستَحدَثةٍ، إذ يرى بيكر أنّ عربيّة القرآن لا تعني ألبتّة عربيّة الثّقافة التي يُحيلُ عليها، ولا يُمكن الحديث عن تراث عربي إسلامي أصلا، وإنّما هي هِلّينية مسيحية تمشرقت (Orientalisé)[1]! وقد انتقد ديكوبير (1991) القول بالاقتراض من أهل الكِتاب استنادا إلى جهود وانسبرو الذي أبرز المُوازاة البنيوية والوظيفية بين مُختلِف صيغ التعبير الهُوَوي في الإسلام النّاشِئ، واليهودية القديمة. ويُقر الباحث الفرنسي بالتّشابُه بين الأنظمة اليهودية والإسلامية في العقيدة والشريعة، لكن دون التّسليم بأخذ يكتفي بملء «الصّدفة الفارغة» (Coque vide)[2] مثلما زعمت شابي؛ فدراسة التأثير الكِتابي في الإسلام تستوجب احترام استقلال النّظامين، اليهودي والإسلامي (ديكوبير)، لا أن يكون النّظام الإسلامي ظِلا، واليهودية خاصّة مَتْنا.

يقتضي التحقيق التّاريخي ألّا نستنسخَ مقالات السّابِقين، وقد صبّ ابن خلدون في القرن الثامن الهجري جام نقده على الذين يكررون الأخبار التي يُوردها أئمة التاريخ والسِّيرة دون نظر ونقد. وما أتته شابي بصدد قصّة الغرانيق العُلا[3] يُثبت لدينا أنّها مُحتذية لأسلافها من المُستشرِقين لا مُحقِّقة؛ إذ تذكر أنّ آياتِ سورة النّجم،

---

(1) انظر:

Décobert, Le *Mendiant et le Combattant*, p. 46.

(2) انظر:

Ibid., p. 48-49.

(3) في أخبار السيرة أنّ الرسول رأى من قومه كَفّا عنه، فتمنّى ألا ينزلَ عليه شيء يُنفّرهم منه، فجلس يوما مجلسا من أنديتهم حول الكعبة فقرأ عليهم ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: 1]، حتى إذا بلغ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾، ألقى الشيطان على لسانه: «تلك الغرانيق العُلا، وإنّ شفاعتهنّ لتُرتجى»، فسجد الرسول وسجد معه كفّار قريش. ثم صحّح جبريل ما ألقى الشيطان على رسول الله، وأنزل الله: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ۝ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 73-74]. وتذكر الروايات أنّ بعض مُهاجِرة الحبشة عادوا إلى مكّة بعد أن جاءهم نبأ التقارب بين الرسول وقريش. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تح. علي محمّد عمر، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 1، ص 174 – 176.

قد تكُون اعترفت بشفاعة بعض الكائنات الحامِية لقُريش. ويبدو أنّ القرآن لم يحتفظ بالصّيغة الأولى (ذكر الشّفاعة)، وعُدِّل. وترى أنّ التوحيد (وضعت العبارة بين ظفرين) نشأ من هذه القطيعة بين محمّد وقومه (**ربّ القبائل**، 219-220). ولا تستنسخُ شابي المستشرِقين الكلاسيكيين فقط، بل تستنسخ في كتابها عن القرآن ما أوردته في **ربّ القبائل**. وكم نبّهنا في هذا البحث إلى هذا على قدْر ما كرّرت وأعادت! فموقِفها من حكاية الغرانيق في الكِتاب الثاني (2008) كموقِفها منها في الكِتاب الأوّل (1997)، إذ تذكر أنّ الآيات 19 و20 من سُورة النّجم تتبرّأ من الآلهة غير المكيّة (Extérieures à la Mekke). لكنّ النصَّ في نسيجه القديم، قد يكون تضمّن إشارةً إلى شفاعة بعض الآلهة، ثمّ قُوِّم بنفي أيِّ قدرة لها. وتُرجِّحُ الكاتِبة أنّ التّقويم حصَل بعد فشل محمَّد في التأليف بينه وبين قومه (**تفكيك**، 111).

وقصّة الغرانيق من القصص المتأخّرة التي اختلف فيها القُدامى والمُحدَثون[1]، فأعرض عن ذكرها ابن هشام في السّيرة، وأوردها الطّبري في تاريخه نقلا عن ابن إسحاق... وكذلك تباينت مواقف المُحدَثين منها، فأنكرها الطّهطاوي، ونقل أنها «من وضع الزّنادِقة»[2]. وانتقد هيكل (1935) قَبول أرباب السِّير والمُفسرِّين، والمُستشرِقين بالقصّة، واعتبرها تُناقض ما للأنبياء من عِصمة في تبليغ الرسالات[3]. وقد فارق الرّصافي (1933) مذاهب الكُتّاب العرب المُحدَثين إذ قال: «وقد نطق محمّد عن الهوى في القرآن أيضا ورجع عنه»[4]؛ وفسرّ القصّة برغبة النبي في استمالة قومه، ثمّ عدوله عنها لمُخالفتِها التوحيدَ. وههنا نلمحُ تشابُها بين رأي شابّي ورأي الرّصافي، لكنّ الرّصافي كسائر الكُتّاب العرب تقريبا ليس من مراجِع شابّي، بل

---

(1) وراجع بحثنا: «قضايا ترجمة القرآن، ترجمة بلاشير لسورة النّجم أنموذجا»، مجلّة العربيّة والترّجمة، السنة 4، العدد 11 (2012)، ص 59-64.

(2) رفاعة رافع الطّهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تح. عبد الرحمان محمود وفاروق بدر، (القاهرة: مكتبة الآداب، 1982)، ج 1، ص 104.

(3) محمّد حسين هيكل، حياة محمّد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، ص 176.

(4) الرّصافي، الشخصيّة المُحمّديّة، ص 165؛ وما يليها.

يُعزى التّشابُه إلى تأثُّر الرّصافي بالمُستشرِقين الغربيين (كِيتاني خاصّة)، واقتداء شابي أيضا بهؤلاء.

أمّا جلُّ المُستشرقين فقد مالوا إلى تصديق قصّة الغرانيق. ولعلّ موقف نولدكه في **تاريخ القرآن** (1909) كان القاعِدة التي انبنت عليها آراء الكُتّاب الغربيين اللّاحِقين في المسألة، إذ يُفسِّر القصّة بالخوف الذي اعترى الرّسول في ذلك الوقت، ففتّش «عن حلّ وسط مع الدّين القديم باعتِرافه بتلك الآلهة ككائنات جيّدة خاضعة لله»[1]. ثمّ يُقرّر: «وهكذا لا يبقى لنا مخرج آخر إلا الاعتراف بذاك الحدث كحدث تاريخي، حصَل فعلا بحسب مضمونه الجوهري»، ويذهب إلى أنّ الرّسول انتزع الآياتِ فيما بعد، وذكر أنّها من عمل الشّيطان[2]. ويعتبر بلاشير (1952) القصّةَ تنازلا من قِبَل النبيّ لأشراف مكّة. ويذهب إلى أن فكرة التوحيد لم تتجلّ في السُّور المكية الأولى (قبل سُورة النجم)[3]. وهكذا ترى أنّ جاكلين شابي تكادُ تُغيِّرُ على آراء سابِقيها من المُستشرِقين، فلا ندرك تبايُنا حقيقيا بين ما قاله نولدكه وبلاشير وما قالته.

انتقت شابي من حكاية الغرانيق ما اشتهت دون أن تنظرَ في بِنية القصّة بأسرها، ففيها من سُوء الانسِجام ما يدعو المُؤرِّخ إلى اطِّراحها، وقد حقّقها جعيط في كتابه الثّاني عن السّيرة[4]. وذهب إلى أنّ الهجرة إلى الحبشة حصَلت بعد نزول سُورة النّجم لا قبلَها، فلا سُجود للكفّار حين نزلت هذه السّورة، ولا عودة للمُهاجرين كما تذكر الرّوايات. أمّا مَا رُوي عن علاقة آيات من القُرآن بالقصّة، فيُثبت المُؤرِّخ أنّ الآية 52 من سورة الحَجّ مدَنيّة، وآيَتَيْ سورة الإسراء (73-74)[5] تعودان

---

(1) تاريخ القرآن، مرجع سابق، ص 90.

(2) نفسه، ص 92.

(3) انظر:

Blachère, *Le problème de Mahomet*, pp. 45-46.

(4) جعيط، تاريخيّة الدعوة، ص 272-281.

(5) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍ إلاَّ إِذَا تَمَنىَّ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ =

إلى أواخر الفَترة المكية الثانية، أي متأخّرتان عن سورة النجم التي تعود إلى الفَترة المكّية الأولى (ثلاث فَترات مكيّة حسَبَ نولدكه). وتُعبّران عن محاولات قريش أن تستميل المؤمنين حينا، وتهدّدهم بالتهجير حيناً[1]... وانتهى المؤرِّخ إلى هدم القِصّة[2]. لكنّه ظلّ كذلك خاضِعا لسُلطة الاستشراق حين قال: «كلّ ما يُمكن أن نقولَه هو أنّه ليس بالمستحيل أن وُجد شيء مّا بخصوص شفاعة هذه الكيانات، وأنّ ذلك قد حُذف فيما بعد بسرعة وعُوّض بالآيات 21 و22 وخصوصا 23»[3]. فـ«الشيء» الذي يتحدّث عنه جعيط أتت به القصّة التي قال بالحرف «فتسقط كل الرواية حتميّا»! ما ذاك إلا سُلطان نولدكه وكبار المُستشرِقين على شابي وجعيط معا، لم يستطيعا منه خلاصا تامّا، وإن جَدّ جعيط في درئِه، خِلافا لشابي التي استسلمت له راضيةً.

يرتاب جُمهور المُستشرِقين في الرّوايات الإسلامية، ولا تُخفي شابي هذا المنزع في مؤلّفاتها، بل بلغ بها الشك أن قالت باستحالة كتابة السّيرة لأنّ المصادر مُتأخرة، والقرآن يسكُت عن أمور كثيرة تتعلّق بحياة محمّد[4]. لكن مع هذه المنطلقات المنهجية نجد الكاتِبة تلجأ إلى التاريخ المُقدّس كما تُسمّيه للاحتِجاج لفكرة فرعية، أو أطروحة كُبرى. فقبلت بعضا من قصّة الغرانيق، وأعرضت عن بعضٍ. وذهبت إلى أنّ مَن اتّبعوا محمّدا كانوا مِن العبيد والمُستضعَفين والمَوالِي، أمّا أشراف الملأ فلم يُعيروه اهتماما (ربّ القبائل، 233-234). وفي هذا القول تجنٍّ على الرّوايات الإسلامية، قصدت منه الكاتِبة أن تُظهِرَ محمّدا شخصيّة «هامشية» في وسطه

= ﴿يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحجّ: 52]؛ ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ۝ وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 73-74].

(1) تاريخيّة الدعوة، ص 276. ورقم سورة «الإسراء» في ترتيب نولدكه 67.

(2) نفسه، ص 279.

(3) نفسُه، ص 275.

(4) انظر:

Jacqueline Chabbi, «Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet», *Arabica*, (Janv. 1996), pp. 189-190; 204.

الجاهلي[1]. وفيه وضعٌ من شأن محمّد لا يختلِفُ عمّا نجده لدى الاستشراق الديني المسيحي الذي يُشنّعُ على النبيّ بشتّى خِلال السّوء، كتعصّب الراهب لامنس على محمّد وآله. ثمّ إنّ الرّوايات التي تلوذ بها شابي لا تُؤيِّد رأيها دائما، فقد ذكر البلاذري وهو من المصادر المُتقدّمة (ت. 279 هـ) أنّ «هاشِما كان أيسرَ قريش»[2]. وانتقد جعيط ما تتناقله بعض المصادر في السّيرة والتاريخ من أنّ أصحابَ محمَّد كانوا من المستضعَفين، ويُشيرُ إلى وُجود أثرياء بين المُؤمِنين الأوائل كعثمان بن مَظعُون (عشيرتهُ ثريّة وصاحِبة نُفوذ)، وخُنَيس بن حُذافة وهو كذلك من عشيرة ثريّة، والنُّعيم بن عبد الله بن عَدِي[3]... وهل كان أبو بَكر مُستضعَفا؟ وهل كانت خديجة مُستضعَفة، وهي التاجِرة الثرية؟ وقد كانت هناك صلة وُثقى في مجتمع النبي بين الثروة والشّرف[4].

تُلاعِب جاكلين شابي الأخبار، فترّوض منها ما يُوافق آراءها، إذ ألجأتها الحاجةُ إلى إرساخ أطروحتها حول «وثنية» الحج الإسلامي إلى القول: «سنستدعي ونفحص عن العناصر التي تُتيحُها لنا الأخبار المقدّسة المُتعلِّقة بالعهد النّبوي كلّما تسنّى لنا ذلك. وسنحاول من خلال ذلك أن نعثُرَ على عناصِرَ أصلية ذاتِ مغزى، تلك العناصر التي كانت أساسَ نظام الحجّ الجاهلي»[5]. وهذا قول لا يرجِعُ إلى معنى مُحقَّق؛ فما معنى عناصر ذات «مغزى»؟ كلّ العناصر في الخبر ذات مغزى مهما كان هذا المغزى، وكان حريٌّ بالكاتِبة أن تقول: عناصر خادِمة لفكرتي، فالمغزى

(1) انظر:

Ibid. p. 198: «...un personnage tout à fait insignifiant ».

(2) البلاذري، أنساب الأشراف، مرجع سابق، ج 1، ص 67.

(3) جعيط، تاريخية، ص 242-243.

(4) نفسه، ص 136، «وعندما تقول المصادر إنّ خديجة شُرفت في قومها، فيعنُون بذلك المال».

(5) انظر:

Le seigneur, p. 319: « Nous rappellerons et retraiterons, chaque fois que cele sera possible, les éléments qui nous fournit l'historiographie sacrée sur l'époque prophétique. Nous tenterons, à partir de là, de retrouver des éléments significatifs de substrat, ceux qui ont pu servir de base à la configuration des pèlerinages préislamiques ».

في الذّهن لا في «الحدث»، والأحداث بلا مُؤرِّخ تكونُ ميْتةً. وصيدُ المُؤرِّخ رهينٌ بمنطقة الصّيد التي يختارها، ونوع الصّيد الذي يرغب في تحصيله[1]. ولا شكّ في أنّ شابي أرادت أن تكسِبَ «صيدا» من الأخبار يكون لآرائها متكأً! يُؤكّد هذا لدينا قولها إنّ الواقدي ينقُل بصدد صُلح الحُديبية صدّى شاحِبا (L'écho à peine masqué) للعقائد المحلّية في علاقتها بالنّجوم (الشّعرى نجم القيظ) [**ربّ القبائل**، 337]. وقد صدّقت رؤيتها لـ«لصّدى الشّاحِب» لأنها أرادت في ذاك الموضِع أن تُثبِت أنّ الشِّعرى (Sirius) كان في صفّ الربّ القرآني ﴿رَبُّ الشِّعْرَىٰ﴾، النّجم: 49) [**ربّ القبائل**، 345]، تأييدا لرأيها في أنّ القرآن الأوّل كان «وثنيا» من وُجوه.

وتعتمد شابي في مواضع على مراجع غير مُتخصِّصة للتاريخ، وهي إلى كتب الثّقافة العامّة أقربُ؛ إذ رجعت إلى كتاب لورانس (Lawrance) **أعمدة الحِكمة السّبعة**، وقرّظتُه في خصوص وصفه للذهنيات القبليّة (**ربّ القبائل**، 125). ولورانس عالِمُ آثار صليبية، وجاسوس بريطاني، أدّى أدوارا مُريبة إبّان الثورة العربيّة الكُبرى التي قادها الشّريف حُسين على العُثمانيين سنة 1916[2]. وكان هذا الضّابِط في تآليفه خادِما للسّياسة الاستِعمارية البريطانية، أكثرَ من عِنايته بالعِلم والتّاريخ؛ ولهذا لا يُمكن أن يكون من مراجع التاريخ الصّميمة. ثمّ إنّنا نُخالِف شابي في ما نقلته عن لورانس، فالذهنيات في رأينا غير ثابِتة في جميع العُصور، والذهنية البدوية في الجاهلية غير الذهنية البدوية في صدر الإسلام، وليست قريبة من ذهنية البدو العرب في هذا الوقت وقبله. وكأنّ شابي تميل إلى الطّريقة الظّاهرتية (Phénoménologie) في فهم التجربة الدينية لدى العرب، وقد دعا الفينومينولوجيون إلى النّفاذ إلى البُنى الأساسية التي تُحدِّد جوهر الظّاهرة الدّينية

---

(1) انظر:
Carr, *Qu'est-ce que l'histoire?* P. 71.

(2) العُنوان الأصلي لكتاب لورانس هو (Seven pillars of wisdom)، راجع في هذا ألبرت حوراني:
Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, Trad. franç. (Paris: Éditions du Seuil, 1993), p. 419.

على وجه العُموم[1]. ونحن نرى أنّ هذا لا يُلائم كثيرا منهاجَ المُؤرِّخ الذي ينظر إلى الظّواهر في مسار التّاريخ وظروفه وتقلّباته، لأنّ هذه العوامل كفيلة بوسم الظّاهرة الدّينية، أو الفكرية بمِيسمِها. فالمُقدَّس ينغرسُ في التّاريخ، وهكذا فإنّ البحث عن البُنى العميقة للمُقدَّس لا يُمكن أن يُفضِيَ إلا إلى التّاريخِ، لأنّ الظّاهرِة الدّينية لا تُعاشُ ألبتّة من خلال البِنية الأصلية[2].

انتقد واط في مُقدِّمة كتابه محمّد في مكّة مزاعمَ بعض الكُتاب في الاكتفاء بالقرآن لكتابة السّيرة، حيث يرى أنْ لا سبيل إلى الاستغناء التام عن الأخبار المُتقدِّمة، وأشار إلى أنّه أقل تعلُّقا بالأخبار من المُشكّكِين فيها[3]. وهذا يصدق على ما أتته جاكلين شابي في ربّ القبائل خاصّة، إذ ظلّت مُذبْذَبة بين القرآن والأخبار، لا إلى ذلك، ولا إلى تلك. فبصدد قصّة الهِجرة إلى المدينة تقول إنّها لم تُؤلَّف إلا بأخَرة لأنّ محمَّدا لم يكن يحظى بمنزلة مرموقة لدى قومه مثلما تُصوِّرُ لنا الرّواياتُ. وإذا كان هناك إخراج، فلماذا حصَلت المُلاحَقة؟ (ربّ القبائل، 264). وتنزع إلى نفي قصّة الهِجرة والإخراج (Bannissement) باعتبارها سدًى من نسْج الرُؤية التّاريخية المُتأخِّرة (ربّ القبائل، 266). لكنّها في مواضع أخرى تكادُ تلتزمُ بما جاء في القرآن عن إخراج النبيّ، إذ تقول إنّه يسكُتُ عن قصّة المُؤامرة قُبيل الهِجرة، ولا يتحدّثُ عن خروج سِرّي لمحمَّد، ولا عن مُلاحقة (ربّ القبائل، 260). وتُقرّ الإخراج والتهجير باعتباره «تتويجا» لإخفاق محمَّد بمكّة (ربّ القبائل، 277)! وهكذا لا يكاد القارئ يُدرك موقف الكاتِبة من قصّة الهِجرة، فهل تقبل ما جاء عنها في القرآن فحسْبُ؟ أم تنفيها أصلا؟ أمّا نفيها للقِصّة الذي ذكرناهُ آنِفا، فلا

(1) انظر:

Puech (...), *Histoires des religions*, *op. cit.*, vol. III, p. 1305.

(2) وهذا رأي ميشال ميسلان (Michel Meslin) في كتابه الذي حرّره ضمن موسوعة بُواش التي أحلنا عليها، نفسه، ص 1307.

(3) انظر:

Watt, *Muhammad at Mecca*, op. cit., xv.

يستقيم مع مُنطلقها الرّئيس إلى استِجلاء صورة محمّد من خلال المُصحَف الحالي، فالقُرآن يُقرّ الإخراج تصريحا في قوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [محمّد: 13]؛ وأيضا في: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: 8].

2. 3. إحياء الرِمَّة

أشرنا في معرِض تدبُّرنا لآراء شابي وأطروحاتها في نشأة الإسلام إلى كثرة اعتمادها على الاستشراق الكلاسيكي، على تآليف لامنس وفلهوزن وغيرهما. ولم تحجُب اصطلاحات العُلوم الإنسانية، واللّغة المُغرِبة اتّباعَها لطريقة أسلافها القائمة على الفيلولوجيا، والنقد التّاريخي المُقارِن؛ وهي في ذلك لا تختلِف كثيرا عن رودنسن، إذ تُفسِّر عِباراتٍ عربيّةً عديدة تفسيرا فيلولوجيا بردّها إلى اللّغات السامية كالعِبرية والسُّريانية، والحبشية. وعلى هذا النحو تذهب إلى أنّ «صنم» أُخِذت من الأصل السّامي «صلم» (أكادية وعِبرية وآرامية) [ربّ القبائل، ص 674، هـ 46]. وكذلك اصطِلاح «نبيّ» مُقتَرَضٌ من العِبرية أو الآرامية (ربّ القبائل، 127). ولا نَعدَمُ صيغ الافتراض في تفسيرات شابي الفيلولوجية، فلفظ أسباط (مُفردها سِبْط) قد تكون مُقتَرَضة من العِبرية (Shêbet) التي تعني قبيلة، وقد انتقلت الكلمة إلى الآرامية والسُريانية[1]. وصيغة الافتراض لا تُناسِبُ كثيرا مقام التّفسير الفيلولوجي، إذ يجب أن يقوم على دلائل لغوية قاطِعة، أو يُعتمَدُ فيه على الكِتابات السامية القديمة. أمّا قولُ الكاتِبة باقتراض العربية من اللّغات السّامية فيستند إلى بعض المسلّمات الاستشراقية التي تُجرِّد العرب من أيّ قُدرة على الإبداع الدّيني والثّقافي، كمقالة بيكر في أنّ عربيّة القُرآن لا تعني عربيّة الثّقافة التي يُحيل

---

(1) انظر:

Le Seigneur, p. 36: « il pourrait s'agir d'un terme d'emprunt tiré de la racine sémitique SHBT ».

عليها. وتسهو هذه المقالات التي لا تخلو من «مركزية» عن العلاقات المُتشعِّبة بين الشعوب السّامية تأثيرا وتأثّرا.

إنّ تشبّث شابي بمنهجيات الاستشراق الكلاسيكي يدفعنا إلى نقض آراء بريسون في قوله إنّ الدّراسات العربيّة اصطفّت بين سنتَيْ ستّين وسبعين في صفّ ابستِيمي العُلوم الاجتماعية، فقطعت صلاتِها بالاستشراق التقليدي، ونظامه المعرفي[1]. وقوله إنّ تطوُّرا داخليا ونقدا خارِجيا للاستِشراق تَضافرا ليُحدِثا تحوُّلا عميقا في الخطاب العِلمي الفرنسي حول العالَم العربي[2]. يبدو لنا هذا التحول شكليا إذ اقتصر التطوّر في العَقد السّابع من القرن العشرين على بعض المستشرِقين ككلود كاهين أستاذ شابي الذي لم تتّبع خُطاه. وانحصر بعد العقد السادس والسّابع في توشيح الخطاب الاستشراقي باصطلاحات العُلوم الإنسانية واللّسانية مثلما يتجلى في مؤلفات شابي، وهي عَلَم من أعلام الدّراسات العربية والإسلامية بفرنسا.

وتكشف مقالةُ شابي في القرآن عن تأثّر كبير بآراء الهاجَرية، فقد ذكرت أنّ سُورَ الكتابِ مُؤلَّفة (نسيج من نصوص Composite)، وفيها تِكرار. وأنّ القرآن لا يُقرأ بِيُسرٍ، إلا إذا تسلّحنا بمعرفة تاريخية (ربّ القبائل، 63). وتُشكّك الكاتِبة في روايات جمع المُصحَف على عهد أبي بَكر وعُثمان (تفكيك، 36)؛ ثمّ ترجِّحُ أنّ مُؤلِّفِي القُرآن عاشوا في أواخر القرن الأوّل الهجري (تفكيك، 37)، وربّما كان بعضُهم من أهل الكِتاب الذين أسلموا، فزيّنوا النصّ بمقاطِعَ من كُتُبِهم المُقدَّسة خِدمةً للغُزاة العرب، رغم أنّ القرآن يظلّ قبليا مقصدًا ومُحتوى (تفكيك، 35). ولا تُحدّد المُؤرِّخة بدقّة كيف وصلت العناصر الكِتابية في القرآن من «السّاحة الكِتابية»[3]؟

---

(1) انظر:
Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980)», *op. cit.*, p. 273.

(2) انظر:
Ibid., p. 275: « Évolutions internes et critiques externes de l'orientalisme se sont ainsi conjuguées pour aboutir, à la fin de notre période d'étude, à une profonde transformation du discours scientifique français sur le monde arabe ».

(3) انظر:
Le Seigneur, p. 225: « Ces matériaux extérieurs appartiennent à ce que l'on pourrait ap-

أمّا زعمُها أنّ القرآن نسيج من نُصوص مُختلِفة، وأنّ فيه تكرارا فهو من «مسكوكات» الاستشراق القديم، والجديد، إذ قال فولتير (1742) بمثل ما قالت فوصف القرآن بالكِتاب المُبهَم (livre inintelligible)[1]. وقد فصّل رودنسن ما أجمل فولتير بقوله إنّ آياتِه مملوءة بالتّكرار، والأخطاء الأسلوبية[2]. واستنسخ بعضُ المُستشرِقين هذه الآراءَ على ما في أعمالهم من اجتهاد وجُهد، فما صدع به مُؤلّفا الهاجَرية في شأن القرآن يكاد يُقيِّدُ مواقف العُلماء الغربيين منه، إذ قالا إنّه غريبٌ في بِنيته، ومُبهَمٌ، ولا إبداعَ في لغته ومُحتواه، وإنّه مُؤلَّف من عناصر مُتباينة، ويُكرِّر مقاطعَ بأسرها بأساليبَ مُختلِفة[3]. وأنكرُ التّكرار في الحقيقة ما يستنسخه العُلماء جيلا عن جيل، وهو ما سمّاه عبد الله الشّيخ موسى «استشراق التّكرار» (l'orientalisme de répétition)[4].

وأمّا مسألة اقتراض القرآن من الكتب المُقدّسة فقد مجّتها كذلك أقلام المُستشرِقين، بل المُجادِلين النّصارى في القديم، إذ قال يوحنا الدّمشقي (749م / 131هـ) إنّ محمّدا صنع ديانته من «قِطع» مُختلِفة (toutes pièces)، استمدها من العَهدين القديم

---

peler, de façon très vague, le «terrain biblique». Ils sont arrivées au Coran, à travers des intermédiaires et selon des modalités que nous ne parviendrons certainement jamais à identifier précisément ».

(1) انظر:

Voltaire, *Le fanatisme*, *op. cit.*, p.18.

(2) انظر:

Rodinson, *Mahomet*, p. 251.

(3) انظر:

Crone & Cook, *Hagarism*, p. 18: «The book is strikingly lacking in overall structure, frequently obscure and inconsequential in both language and content, perfunctory in its linking of disparate materials, and given to the repetition of whole passages in variant versions ».

(4) عبد الله الشّيخ موسى باحث تونس، ارتحل إلى فرنسا سنة 1968، فدرس عِلم الاجتماع واللسانيات، ثمّ تخصّص للدّراسات العربيّة. وقد اتّصل بكِبار المستشرِقين الفرنسيين كشارل بيلا. سجّل في رسالة دكتوراه بإشراف محمّد أركون هربا من «استشراق الاستنساخ». راجع:

Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980)», p. 295-296.

والجديد بتوجيه من راهب أريوسي[1]... والغريب أنّ الفِكرة ذاتها تزيّت بعِبارات قشيبة، لكنّها خَلَقة أبلت القرون جدّتها. وقد ألّف المستشرق الألماني أبراهام قيقر كتابا عن اليهودية والإسلام (1833)، وألفّ المستشرق السويدي طور أندري في العقد الثّالث من القرن العِشرين كتابا حول أصول الإسلام والمسيحية ذكرناهما بصدد دراسة رودنسن. وإنّ ما نخشاه في باطن هذه المقالات التي تنزع عن العرب ملَكَة الإبداع هو تلوُّنها بمقالات المُجادِلين المسيحيين الذين لم يقصدوا إلى دراسة الإسلام، بل إلى التشنيع على محمّد ودينه؛ وجنوحُها إلى ضرب من العُنصرية التي أقام رينان صرحَها في أواخر القرن التّاسِعَ عشَرَ إذ اعتبر العرب شعبا هامشيا، لم يُساهم في بناء الحضارة الإنسانية[2].

لم تتورّع شابي عن الثناء على الاستشراق القديم، فامتدحت كتاب لامنس **غربُ الجزيرة العربيّة قبل الهِجرة** (*L'Arabie occidentale avant l'hégire*, 1928) [**ربّ القبائل**، ص 470، هـ 27]، وذكرته في مواضع أخرى بطريقة تدُل على كونه سلطةً عِلميةً بعين الكاتِبة (**ربّ القبائل**، 294؛ 314...). ومن نافل القول إنّ هذا الرّاهب اليسوعي الذي قضى جلّ حياته بلبنان مُبشِّرا ومُدرِّسا بالمدارس الدينية المسيحية (جامعة القديس يوسف)، ترك آثارا طافِحة بتعصب أسود على الإسلام والنبي وآل البيت، وقد شهد بهذا رودنسن وغيره من العُلماء الأوروبيين[3]. وغلب التحامل العِلمَ في كُتبِ لامنس حتى أضحى عسيرا أن نميزَ الفائدة من التشنيع الباطن. وإذا اعتمد عالِمٌ على هذا الراهب لا يأمن أن يكون كحاطب ليلٍ، قد يأخذ ما يُجافي العِلم. فهل رجعت شابي إلى لامنس دون أن تَعِيَ ما ذكرنا؟

---

(1) انظر:

Daniel, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 16.

(2) انظر:

Baaklini, «L'orientalisme français et l'islam», *op. cit.*, p. 223.

(3) راجع بحثنا: «نقد مُقدِّمات الأب لامنس النقدية لكتابة السّيرة النبوية»، مرجع سابِق.

نعتقد أن المُؤرِّخة اعتمدت على لامنس وهي واعية لما تأخذ، إذ وجدت فيه ما يخدُم أطروحتها الكُبرى في «وثنية» الإسلام الأول. ونستنبط من كتابها ربّ القبائل ضربا من التّلبيس على النبي ودينه، وإن حاولت أن تُخرجَه مُخرَجا عِلميا على خِلاف لامنس الذي يُظهِرُ «حقده المُقدَّس على الإسلام» (عبارة رودنسن). ومن دلائل ما ذكرنا حديثها في الفصل الثّامن الذي وسمته بـ«حرب الكلمات، محمَّد وقريش» (La guerre des mots, Mahomet et Quraysh) بحديث ظنّي مُستَعمِلة كدأبها صيغ الاحتمال، إذ تقول يُمكننا أن نتخيَّل أنّ الشّقاءَ، وسوء الطّالع اللذيْن لاقاهما محمَّدٌ أصبَحا سُبَّةً (épigramme) لموتِ أولاده الذُّكور (أبتر) [ربّ القبائل، 241]. وهذا الكلامُ يُحيل القارئ رأسا إلى ما كتب لامنس (1912)، إذ اختار رواية زواج خديجة في سنّ مُتقدِّمة، وأراد أن يُثبِتَ من ذلك أنّ محمّدا كان «أبتَرَ»، ويحتجُّ بورود هذه الصّفة في القرآن ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: 3][1]. وإذا كنّا نفهم مقاصد لامنس إلى التبشير والتشهير في وقته، فإنّنا لا نفهم انسياق المُؤرِّخة المُعاصرة في أواخر الألفية الثّانية إلى اكتناز هذه الرّوايات، وهي كسائر المُستشرِقين تستوحش من الرّواية المتأخِّرة! لكنّها في الحقيقة ككثير منهم أيضا تنتقي من الرّوايات ما يُناسِبُ «هواها»، وتُعرِضُ عن أخرى.

أعرضت شابي عن الرّوايات التي تتحدّث عن أمانة محمّد، وترى أنّ السّيرة اختلقت قصّة الرّسول الأمين للتخفيف من سُخرية قومه المذكورة في القرآن (ربّ القبائل، 241)؛ وهكذا لا تُغادِرُ طريقة لامنس في نبذ أيّ رواية «تمجيدية». ومن قبلُ صدّقت رواية «الأبتر» التشنيعية، وأعادت في كتابها عن القرآن (2008) الإشارة إلى القصّة نفسها (تفكيك، 266) دون نظر في مُحاولات عَصْرِييها تأويلَ القرآن تأويلا جديدا، إذ يذهب لوكسبرغ (2000) إلى أنّ «الأبتر» الواردة في سُورة الكوثر يُمكن أن تُؤّل في ضوء القراءة السُّريانية-الآرامية للقرآن بالمهزوم، ويُؤوّلُ

---

(1) انظر:

Lammens, *Fâtima*, *op. cit.*, p. 2-3.

الكَوثر بالمُصابرة[1]... وقد ذكرت الكاتِبة لوكسبرغ وكتابه مرّتينْ (تفكيك، 35؛ 46) ولم تعبأ بتأويلاته، وظلّت مُتشبِّثة بسُنة «آبائها» الأوّلين (لامنس وفلهوزن وبلاشير).

ومع لامنس تُثني شابي على فلهوزن الذي أشار إلى الوظيفة القُربانية (Fonction sacrificielle) لصخرة المروة في كتابه **بقايا الوثنية العربيّة**[2] (**ربّ القبائل**، 328). وكذلك تمتدِحُ ذكاءه في قوله إنّ حجَّ شهر رجب كان اعتِمارا (**ربّ القبائل**، 356). وفلهوزن مُستشرِق كلاسيكي (ت. 1918)، وسليل المدرسة الفيلولوجية الألمانية. وقد تعاملت معه الكاتِبة كما تعاملت مع لامنس، إذ أخذت ما يُوافِق أطروحتها عن نشأة الإسلام («وثنيته»). لكن الحديث عن «وثنية» بعض شعائر الحج، ضارِبٌ في القِدم، يعود كما بيّنا إلى زمن المُجادِلين المسيحيين الأوائل من أضراب يوحنا الدِّمشقي وغيره. ولا يخفى أنّ المُؤرِّخة حاولت من خلال أعلام المُستشرِقين أن تُضفِيَ سُلطة عِلمية على أطروحتها، وتدفَعَ تُهمة التحامل على الإسلام، ولو اعتمدت على المُجادِلين القُدامى رأسا، لكانت مقاصدها مكشوفةً.

قال دانيال (1960) تِلميذ المُستشرِق الكبير واط إنّ الغربَ الأوروبي شكّل رُؤيتَه الخاصّة للإسلام بين سنتَي 1100 و1300، وإنّ هذه الرّؤية لم تتبدّل إلا نقيرا. وقبل هذا أشار إلى التشابُه بين الرّدود المسيحية القديمة والرُّؤى الحديثة إزاء

---

(1) يُعيد لوكسبرغ قراءة سورة الكوثر على النحو الآتي:

(إنّا أعطيناك [فضيلة] المُصابرة * فصلّ لربِّك، واثبُت (على العِبادة) * فإنّ خَصمَك (الشيطان) (إذا) هو المهزوم)، وهذا النص الإنجليزي:

1. «We have given you the (the virtue of) *constancy*;

2. so pray to your Lord and *persevere* (in prayer);

3. your *adversary* (the devil) is (then) the *loser*».

Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007), p. 300.

(2) العنوان الأصلي للكتاب بالألمانية:

Julius Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 1897.

الإسلام[1]. وهذا بلا تعسُّف يصدق على كتابات شابي ولا سيّما ربّ القبائل فعلى طوله، وجزالة لغته، وتزيِّيه ببعض اصطِلاحات العُلوم الحديثة، تظلّ أطروحتُه عن «وثنية» إسلام الأصول عتيقة، تستنسِخ من وجهٍ ما قاله بعضُ أعلام الاستشراق الكلاسيكي، ومن وجهٍ آخر ما قاله الآباء النصارى المُجادِلون للإسلام. وهكذا تُحقِّق الكاتبة شعار جماعة دَيْر كلوني في القرون الوسطى: «كان محمّد بربريا وَسْطَ برابِرة، ووثنيا بينَ وثنيين»[2]! لقد اجتزأت شابي بإحياء العِظام البالية، فلم تستطِع كرودنسن أن تأتِيَ بما لم يأتِ به الأوائل، لكنّه يفضُلُها بوضوح العِبارة، واختِصار القصْدِ. ولهذا يبدو لنا الاستشراق الفرنسي الجديد أسيرا للقديم إلى حدّ بعيد؛ ولا شكّ في أنّ توسيع النّظر إلى مدوّنة الاستشراق الفرنسي المُعاصر كفيل بإثبات هذه النتيجة أو تعديلها.

---

(1) انظر:
Daniel, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 13.

(2) انظر:
Ibid., p. 120 : « La *Summula* de Cluny dit qu'il «était un barbare parmi les barbares, et un idolâtre chez les idolâtres» ».

الفصل الثالث

جُهود فرنسية أخرى في بحث نشأة الإسلام وسيرة النبيّ

«Toute biographie du prophète de l'islam n'a de valeur que celle d'un roman que l'on espère historique».

Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam entre écriture et histoire*, p. 30.

لا يقتصر الإنتاجُ العِلمي الفرنسي حول نشأة الإسلام وسيرة نبيّه على مُؤلّفات أَعلام المُستشرِقين كبلاشير ورودنسن وشابّي، بل ساهم في إغنائه عُلماء آخرون، وإن لم يُفرِدوا له كُتبا. فضمّت بعض المُؤلّفات التي تدور بالتاريخ والفكر الإسلاميين فصولا أو مسائلَ تتعلّق بالسّيرة وبداية الإسلام ككتاب ديكوبير **الشحّاذ والمُحارِب، تأسيس الإسلام** (1991)، وكتاب بريمار **تأسيس الإسلام بين الكِتابة والتاريخ** (2002)... ويُمثّل الكتابان نموذجَيْن لاتّجاهات التّصنيف في ما نحن بسبيله، إذ نهجَ فريقٌ منهما دربَ البحث في جوانبَ من السّيرة خلالَ تدبُّرِ قضايا الفكر الإسلامي كما فعل ديكوبير، إذ فحص عن قضيّةَ الوقْف في علاقتها بنشأة المُؤسّسات الإسلامية. أمّا بريمار فيُمثِّل فريقا من الباحِثين لم يعد يُؤمن بكتابة سيرة خَطّيةٍ على الطّراز الكلاسيكي، فاكتفوا ببحث مسائل من السّيرة، واختراع منهجيات كفيلة بإضاءتها[1]. ويضرب بريمار مثلا الكتاب الجماعي الذي نشره

---

(1) انظر:

Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam entre écriture et histoire* (Paris : Seuil, 2002), p. 10: « Il ne s'agit plus de reconstruire de façon systématique une biographie de type classique. Il s'agit surtout [...] d'étudier les problèmes posés par des points précis et d'envisager les méthodes susceptibles d'amener à les résoudre ».

توفيق فهد، ويضمّ مُداخلات أُلقِيت في مؤتمر ستراسبورغ حول حياة النبي محمّد (1980)، وكتابا آخَرَ أشرف عليه هارولد موتزكي (Harald Motzki)، يشتمِلُ على أعمال مُؤتمر حولَ سيرةِ محمّد ومعضلةِ المصادر (1997)[1]. فهل يجوز أن نتحدّثَ عن استشراق فرنسي مُتعدِّد الرّؤى إلى تاريخ الإسلام الأول؟ وكيف تفاعل هذا الاستشراق مع التيارات الاستشراقية الإنقلوسكسونية وغيرها؟

3 . 1 . الموارد

شغلت مسألة الموارد العُلماء الفرنسيين خلال العقد السادس وبعده، وقد ألمعنا في دراستنا لسيرة رودنسن إلى أنّ القضيّة تجاوزت حقلَ التاريخ إلى الأنتروبولوجيا، فخاض فيها ستروس وعلماء الإجتماع... وكادت مواقف الجماعة تتفق في الإقرار بنُدرة المصادر عن المُجتمعات القديمة التي يُسمّيها ستروس بدائيةً (لم تعرف الدولة)، بل يرى أنّ معارفنا عنها ليست سوى «فرضيات»[2]. ولهذا «التشاؤم» بصدد المصادر تجليات في مُؤلّفات المُؤرّخين الفرنسيين المُتعلِّقة بنشأة الإسلام، إذ يأخذ ديكوبير برأي وانسبرو (John Wansbrough) الرّئيس في أنّ المصادر الإسلامية مُتأخِّرة، وليست تطويرا للمصادر الشّفاهية السّابِقة[3]. وفضلا عن وانسبرو يعتمد على آراء تِلميذيْه كُوك وكرون في كون المصادر الإسلامية متأخرةً، وتمجيديةً، ومُختَرَعةً[4]. وبهذا يختصر ديكوبير مواقف المُتقدّمين والمُتأخِّرين من المُستشرِقين في المصادر «الداخلية» (الإسلامية). وقد بدأ الهُجوم على «السِّير العقائدية» مع شبرنغر

---

(1) انظر:

Ibid., note 6.

(2) انظر:

Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 27.

(3) انظر:

Christian Décobert, Le *Mendiant et le Combattant, l'institution de l'islam* (Paris: Éditions du Seuil, 1991), pp. 33-34.

(4) انظر:

Ibid., p. 40: « La documentation interne islamique est effectivement tardive, apologétique, et largement inventée ».

في أواسط القرن التّاسِعَ عشرَ[1]، وبلغ ذِروتَه مع الهاجَرية (1977) لمّا اقترح المُؤلّفان الخُروجَ من المصادر الإسلامية جُملة، والابتداء من جديد[2]!

غلب على آراء ديكوبير الاحتذاء، وتقليد سُنن الاستشراق في خصوص المصادر الإسلامية، وكم بيّنا في غير موضِع نزوع رودنسن وشابي إلى اتّباع منهجيات الاستشراق الكلاسيكي الفيلولوجية والتاريخية. وعلى هذا النّحو يتّسم الاستشراق الفرنسي عموما بمِيسم التقليد، فضلا عن خضوعه لتأثير وانسبرو وأتباعه كوك وكرون، وإنّما يكمن الاختِلاف بين الكُتّاب الفرنسيين في درجات التأثُّر وكيفياته. ووَحدة المصادر والخلفية المنهجية المُقتبسة من مدرسة وانسبرو هي التي أنتجت اتّفاقا كبيرا بين المُستشرِقين الفرنسيين في موقفهم من الرّوايات الإسلامية، إذ يقول ديكوبير إنّ المصادر الإسلامية بُدِّلت من مُسلِمين-كتابيين، أعادوا صياغتها لأغراض تشريعية، وتمجيدية (**الشحّاذ والمُحارِب**، 34)؛ وهذا يُناظر مقالة شابي في أنّ الرّواية الإسلامية وصورة النبي، تشكّلا في الأوساط الكِتابية المفتوحة (**ربّ القبائل**، 271-272)، وأنّ الماضي أُعِيدت صناعتُه ليُناسِبَ مقاماتِ الحاضر الخليفي (**ربّ القبائل**، 273)...

وميّز ديكوبير (1991) تمييزا منهجيا وتاريخيا بين عهدِ الدّعوة (Prédication)، وعهدِ التّعاليم (Enseignement)، وهي نظام سياسي وأخلاقي، استوى بعد زمن محمّد، ونُسِب إليه ليكون نموذجا للمُؤمِنين (**الشحّاذ والمُحارِب**، 26). وذهب إلى أنّ عهدَ التعاليم بدأ في أواخر القرن الثّاني الهِجري (**الشحّاذ والمُحارِب**، 42). وقد بنت شابي كتابَها (1997) على هذا التفريق مع تغيير الأسماء الظّاهرة، إذ عوّضت اصطلاح «عهد الدّعوة» بما سمّته العصرَ القرآني، وسمّت الفَترة اللاحِقة عصرا ما

(1) صدر كتاب شبرنغر حياة محمّد وتعاليمه ببرلين بين سنتيْ 1861 و1865 في ثلاثة أجزاء:
Aloys Sprenger, *Das Leben und die lebre des Mohammad.*

(2) انظر:
Crone & Cook, *Hagarism, op. cit.*, p. 3.

بعد قرآني، أو خليفيا (époque califale) [ربّ القبائل، 24؛ 130؛ 168؛ 298؛ 359...). أكثرت شابي من هذين الاصطلاحيْن إكثارا، وما أظنّ الكاتِبة لم تطّلع على كتاب ديكوبير، وإن لم تفعل فلا حُجّة لها في تجاهله، وإن قرأت فيه، فكان عليها ذكرُه في قائمة مراجعها التِزاما بحُدود العِلم. وإن كان عُمدةُ كليهما على مقالات جماعة برينستون (Princeton) في تشكُّل الفكر الإسلامي، والسِّير بالأوساط الكِتابية (الأرضين المفتوحة).

لا ينحرفُ رأي بريمار في المصادر الإسلامية كثيرا عن آراءِ سائر المُستشرِقين، إذ يعتقد أنّ نصيبَ الأسطورة في رواياتها وافِرٌ (تأسيس الإسلام، 10). ولهذا تكادُ سيرة محمّد تكون مُستحِيلةً، لكنّ تلك المصادر «المُريبة» يُمكن أنْ تُعينَ في فهم أمورٍ تتعلّقُ بظهور الإسلام؛ وكذلك تُساعِد المصادر الخارجية على توسيع زاوية نظرنا، رغم أنّ أصحابَها تأثروا بمرجعيات ذاتية (تأسيس، 30). وهنا يقف بريمار موقِفا أقلَّ غُلوا في مسألة التعامل مع الرّوايات الإسلامية، فادّعاء اطِّراحها جُملةً مقالة أوقعت أصحابها من المُستشرِقين في تناقض بيِّن، إذ يلجؤون إليها للاحتجاج بها، ثمّ ينبذونها متى خالفت رُؤاهم، كفعل شابي في مواضعَ شتّى من ربّ القبائل.

ولا يختلف بريمار عن شابي وديكوبير في التأثر بجماعة برينستون، إذ يُحاور وانسبرو في قوله إنّ قصص السّيرة دُبّجت في وسط مِلّي (*Sectarian milieu*) من أجل التمجيد، ومُجادلة اليهود والنّصارَى [تأسيس، 19]. فيعترِض عليه بأنّ مقاله لا يصدُق على كامل الإنتاج التاريخي العربي، إذ إنّ في بعضِه هواجِسَ تاريخيةً صِرفا (تأسيس الإسلام، 20). وهكذا سلك بريمار سبيلا أكاديميا، كان فيه أقلَّ فنطازيا من وانسبرو وجماعته، وأبعدَ عن التقعُر الاصطلاحي الذي افتُتِن به بعضُ المُستشرِقين الفرنسيين. وقد مكّنه «اعتداله» إزاء المصادر العربيّة من الإشارة إلى موارد غير سائرة بين الباحثين، إذ يقول إنّنا نمتلك برْديةً (*papyrus*) عُثِر عليها بخِربة المِرْد، قربَ قمران (البحر الميت)، وتعود إلى أوائل القرن الثّامن (الثاني الهجري)، بها ثمانية أسطر؛ وتتحدّث عن غزوة بدر، فتذكُر أسماءً وتواريخَ؛ وفيها ذكر للرّسول بلا ثناء (تأسيس،

12-13). ولنا بردية أخرى تعود إلى أواسط القرن التّاسِع، وتتركّب من عشرينَ صفحةً، فيها حكايةٌ لمُفاوضة الرّسول لأهل المدينة قُبيل الهِجرة؛ وفيها وصف لمآثر علي الحربيّة (تأسيس، 13-14)[1]... ولا ريب في أنّ هذه الوثائق الأصلية المُتقدِّمة نسبيا تضيء شيئا من عَتَمة تاريخ الإسلام الناشئ، وتصلُح في المقارنة بينها وبين المصادر المكتوبة المُعاصِرة لها، والمُتأخّرة عنها.

يرى بريمار أنّ قول الغربيين إنّ القرآن أوثق المصادر لحياة الرّسول (رودنسن وغيره) تأثّر بالمُصنّفات الإسلامية التي كَتبت السّيرة من أجل تفسير القرآن (تأسيس، 10). ولا يثق الكاتِب كثيرا في هذا الرّأي، إذ يقول: كيف نكتُبُ سيرةً مُعتمِدينَ على وثيقة «مُقمَّشة» (Disparate)، وعِباراتُها تلميحية، وتحمِلُ ألغازا في أحيان أكثر من حملها إضاءاتٍ تاريخيةً. وهي وثيقةٌ صِيغت خلال عُقود من الزّمن تصل حتّى أواخر القرن السابع وتزيد؟ (تأسيس، 10). وقد بدأت عملية تدوين القرآن حسَب المُؤرِّخ منذ الحِقبة المَدَنية، وفي هذا المعرضِ يُخالِف مقالة شابي في شفوية القرآن الأول (ربّ القبائل، ص 562-563، هـ 368)، إذ يقول إنّ المُشافهة والكِتابة لم ينفصِلا في بيئة النبي[2]. وهذا تكرار لما فصّلنا فيه الكلام من ائتِلاف مقالات المُستشرِقين في القرآن، فما قرّره بريمار في شأنه، أتى به رودنسن حين ذهب إلى أنّ آياتِه مملوءة تِكرارا، وأخطاءً أسلوبية (محمّد، 251)؛ وقالت شابي بمثل ما قال رودنسن وبريمار: سُورُ القُرآن مُؤلَّفة (نسيج من نصوص)، وفيها تِكرار؛ ولا يُقرأ القرآن بيُسرٍ (ربّ القبائل، 63). وفي هذه المقالات صدًى لآراء المُجادلين

---

(1) يذكر الكاتب أنّ البَردية الأولى (غزوة بدر) نشرها قروهمان:
- Adolf Grohmann, *Arabic papyri from Hirbet el-Mird*, Louvain, 1963.
أمّا البَردية الثّانية، فقد نشرها خوري مع ترجمتها إلى الألمانية:
- R.G. Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 1972.

(2) انظر:
Prémare, *Les fondations de l'islam*, p. 280, n. 5: « Il convient donc de nuancer sérieusement ce que dit J. Chabbi de «l'oralité» à propos du Coran ».

النصارى القُدامى، وفيها تأثُّر بآراء الهاجَرية في القرآن: كتابٌ مُبهَمٌ، ومُؤلَّف من عناصر مُتبايِنة، ويُكرِّر مقاطعَ بأسرها[1]...

مع اقتفائه «كُليّات» الاستشراق الفرنسي يظلُّ بريهار مُحاوِرا لُمساهمات المُستشرقين في فحص السيرة، وظهور الإسلام. وينزع إلى ضرب من «التواضع» العِلمي، فيكتفي بالتّسليم إزاء نُدرة المصادر الموثوق بها لكتابة تاريخ الإسلام المُبكِّر. وفي هذا السبيل يُورد كلام رودنسن في أنّ كتابة السّيرة لا تستقيم دون الاعتماد على مراجعَ، لكنّنا لا نثقُ في هذه المراجع؛ ويُعلّق عليه بقوله: «أيُّ سيرة لرسول الإسلام ليس لها من قيمة [تاريخية]، إلا ما لقصة نروم أن تكون تاريخية»[2]. والاعتراف بالعوائق العِلمية المانِعة من تحرير سيرة ضافية، صافية للرّسول، أفضل من مُحاولات القفز عليها، واختراع نظريات لا تخلو من مزالق في تفسير نشأة الإسلام، كنظرية شابي في «وثنية» الإسلام المُبكِّر، أو مُغامرة الهاجرية في الخروج من المصادر الإسلامية، وتوثيق الموارد غير الإسلامية برمّتها.

3. 2. ظلال الهاجَرية

تجلّى من تعامل ديكوبير وبريهار مع موارد السّيرة النبوية، أنّهما يتّفقان مع شابي في أمور كثيرة، ويبلغ التشابه حدّ الاتّفاق بين ديكوبير وشابي في بعض الاصطلاحات المفاتيح (فترة الدعوة/ الفترة الخلِيفية). وقد أوّلنا ذلك بخضوعهم جميعا لتأثير الهاجَرية. وإنّ لها ظلالا تخللت كتابَيْ ديكوبير وبريهار، وغذّت منهجيْهما في بحث مسائل السّيرة، وظهور الإسلام. وهما لا يُخفيان التصريح بمصدريْهما في مواضعَ، وإن سكتا في مواضعَ أخرى فإنّ الخط المنهجي يَشي بسيرِهما في الجملة في خُطى وانسبرو وكوك وكرون.

---

(1) انظر:

Crone & Cook, *Hagarism*, p. 18.

(2) وهي الكلمة التي صدرنا بها هذا الفصل:

Prémare, *Les fondations*, p. 30.

أ. ثلاثية ديكوبير

يقول ديكوبير إنّ الإجابة عن سُؤال: كيف نشأ الإسلام؟ هو الذي حضّ على تأليف كتابه. وقد اختصر الكاتِبُ الإجابَةَ في أنّ نشأةَ الإسلام حصَلت بإرساء المُؤسّسات[1]، أي أنّه نشأ من إبتِداع نماذجَ (Normes). وأصلُ هذه النماذج ثلاثةُ عناصر من تَركة الرّسول التي خلّفها إثر مماته: بغلةٌ وسِلاح وضَيْعة، أمّا البغلة فترمز إلى الرّحلة التي انتظمت حولَها هالة من معاني الهِجرة والتهجير. ويدلّ السّلاح على الحرب التي جسّدها الغزو، إذ كان على محمّد أن يحمِلَ السّلاحَ لنشْر الدّعوة. وأمّا الضَّيعة فترمز إلى الصّدَقة، ومؤسّسة الوَقْف (الحُبس) [الشحّاذ والمُحارب، 17-19]. هذه التَّركة إذا هي هِبة النبي محمَّد لأتباعه (الشحّاذ والمُحارب، 22-23).

وتتشابك العناصر الثلاثة، فيتناسل من بعضها أساليبُ عيش، إذ يؤسِّسُ الغزو لحياة الرّحلةِ، عِيشة ستُنتج شعيرة الوقف[2]. فالمُسلِمُ فقيرٌ لأنّه يُعطي للحربِ التي يشنُّها باسم الإسلام، إسلام يضطرّهُ إلى الهِجرة، وهذا المُحارِبُ الفقير والمُهاجِر جديرٌ بالصّدقة. ويزيد شيخ موسى وقزقنادو أطروحة ديكوبير شرحا: «العناصر الثلاثة (السّلاح والبغلة والصدقة) تُمثِّل معيارا تعريفيا [identitaire] للمسلِم، فالتصدُّق بصفته فعلا دينيا، مقترِنا بصورة المُحارِب-المُترحِّل، سيُنظم ويؤسّس الإسلام، وتصوّرَه للعالَم، ويحدِّد اقتصاده الذي سمّاه [ديكوبير] صدَقي-أجْري (aumônière-rétributive)»[3].

---

(1) انظر:

Décobert, Le *Mendiant*, p. 369: « Repérer l'islam à sa naissance, c'est donc, d'abord, accepter qu'il naquit dans la création d'institutions ».

(2) انظر:

Ibid., p. 25: « la guerre de conquête fondait une vie de pérégrin, une manière de vivre qu'allait instituer le rite de la mainmorte. Cette formule, le présent livre voudrait la démontrer complètement, l'instruire ».

(3) انظر:

Abdallah Cheikh-Moussa et Didier Gazagnadou, « Comment on écrit l'histoire... de l'islam! A propos de *Le Mendiant et le combattant. L'institution de l'islam* de Ch. Décobert », *Arabica*, T. 40, Fasc. 2 (Jul., 1993), p. 200.

إنّ «ثلاثية» ديكوبير لا تخلو من التباس، كباقي المُتلازمات التي يجتهد بعضُ الكُتّابِ في اتّخاذها أدواتِ تحليل للظواهر التاريخية والفكرية، وتذكّرنا ثلاثية ديكوبير بثلاثية محمّد عابد الجابري التي أقام عليها بحثَه لتشكُّل العقل السياسي العربي: العقيدة والقبيلة والغنيمة[1]. فإذا التزم الباحث بـ«تثليث» مّا، أو بمقولات مُسبَقة في التّحليل، سيلجأ حتما إلى التعسُّف في ردّ الظّواهر والمسائل إلى تلك الأصول. ومن نافل القول إنّ الظواهر تشذُّ عن القواعد مهما كانت كُلّيّةً، ومن ذلك الشّذوذُ عن قواعد اللّغة، وشذوذُ الأحوال عن النصوص الفِقهية، وهو ما بعث عُلماء المالكية على اختراع مبدأِ المصالح المُرسَلة[2]... وديكوبير مثلما تقدّم يأخذ برأي كرون وكوك في كَوْن المصادر الإسلامية مليئةً بالوضع، وتمجيديةً لا يُوثق فيها. فكيف يقبَل بِرواية عن تركة الرّسول أوردتها تلك المصادر المُتأخِّرة؟ وهناك روايات أخرى تقول إنّ الرّسول لم يتركْ حين توفّي سِوى دِرع مرهونة ليهودي[3]. ولا يستقيم تأويل الكاتِبِ دائما إذ جعل البغلةَ دليلا على الرِّحلة؛ والبَغْلةُ شِعارُ القاضي والبريد في تاريخ الإسلام، ولها صلاتٌ متينة بالمدينة والدّولة. ومن أمَارات الهشاشة في ثلاثية ديكوبير قولُه إنّ الفقيرَ هو الذي يُهاجِرُ، فيخسِرُ منزلتَه داخل المجموعة، وعلى هذا فكلُّ مُجاهِد في سبيل الله فقيرٌ. لكنّ الهِجرةَ صنوفٌ كما أشار إلى ذلك الشيخ موسى وصاحِبُه، فمنها هِجرة السّابِقة، ومنها هِجْرات الغزو والغُنم[4]. وفي بعض المصادر

(1) الجابري، العقل السّياسي العربي، محُدِّداتُه وتجلياتُه، ط 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1990). وقد وُسِمت الفُصول السِتّة الأولى بأحد الاصطلاحات الثلاثة المذكورة.

(2) المصالح المرسَلة أو الاستصلاح: ترى المالكيّة أنّ الشّارع يرمي إلى حفظ أمور خمسة، هي الدّين والنّفس والعقل والنّسل والمالُ، فإذا عرضت مسألة من المسائل لم يرد فيها نصّ، نُظر في ما يترتّب عن الأمر من المصالح والمضارّ.

(3) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تح. علي محمّد عمر، ط 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 2، ص 275، «أخبرنا هلال بن خبّاب عن عِكرمة، عن ابن عبّاس قال: مات رسول الله، وما ترك دينارا ولا دِرهما، ولا عبْدا ولا أمة ولا وليدة، وترك دِرعه رَهْنا عند يهودي بثلاثينَ صاعا من شعيرٍ». ويُورد ابن سعد كذلك روايات أخرى في تركة الرّسول تتحدّثُ عن صدقات وضياع (فدَك وخَيْبر) [ص 273-274].

(4) انظر:

Ibid., p. 217.

ما يُعطي للهجرةِ دَلالة على القِتالِ خاصّة، لا على الفَقرِ والعَوَزِ، إذ جاء في رِواية أنّ عمرَ بنَ عبد العزيز كتب إلى عُمّاله في فتح باب الهِجرةِ: «فإنّا نفتحها لِمَن هاجر من أعرابي فباع ماشيته، وانتقل من دار أعرابيته إلى دار الهجرة، وإلى قتال عدونا»[1].

يقبل ديكوبير أطروحة واط في نشأة الإسلام من أزمة اقتِصادية، وأزمة قيم في أوساط البدو بغرب الجزيرة العربيّة[2]. ويُخالِفُه في أنّ مثلَ هذه الأزمات لا تُفرزُ النّزعةَ الفرديّةَ، ولا تُمثِّلُ الدّعوة القصيرة في حياة محمَّد حلا للأزمة، إلا إذا نظرنا إلى صيرورتها (**الشحّاذ والمُحارِب**، 25-26). ولا يعتقد ديكوبير أنّ الدّعوة المُحمَّدية حلّت الأزمة، بل عقّدتها إذ حملت الحديد بإزاءِ الحديد، وكسرت المراتب الاجتماعية بإنبائها عن الله الواحد (**الشحّاذ والمُحارِب**، 26). ويستلهم المُؤرِّخ من آراء وانسبرو والهاجَرية أربعة منطلقات، يعتبرها مداخلَ ضرورية إلى موضوعه: إنّ المصادر الإسلامية غير صالِحة للمُؤرِّخ؛ والإسلام باعتِباره ديانةً ليس إلا اقتراضا (Emprunt). وقد كان هناك بون فاصِلٌ بين العرب الغُزاة والشعوب المفتوحة؛ ولم يكن إسلامُ التعاليم إلا إخفاقا (Faillite) [**الشحّاذ والمُحارِب**، 33].

ويُقر ديكوبير بتفوُّق ثقافة الشّعوب التي غزاها العربُ[3]، وأمّا الهُويّة الأصلية للعرب فلا معنى لها، لأنّهم كانوا وثنيين، وقبائلَ بدوية؛ وهو ما يُفسّر حسَب كرون خضوعَهم التام لقيم الشّعوب المفتوحة. ونقرأ مُوافقة من ديكوبير لهذه الآراء، واعتِرافا بأنّ ما اقتُرِض أصبح هو القيمَ الحقيقيةَ للإسلام[4]. وفي

(1) راجع: سليمان بشير، **مُقدمة في التاريخ الآخر**، مرجع سابِق، ص 167. وسليمان بشير ينقل عن ابن عبد الحكم (ت. 257 هـ).

(2) يتحدّث واط بإسهاب عن أزمة قيم، وأزمة اجتماعية (قهْر اجتماعي) ظهر في كنفيْهما الإسلام. راجع:
Watt, *Mahomet, op. cit.*, p. 39-50.

(3) انظر:
Décober, Le *Mendiant*, p. 35: «...conquérants et très minoritaires, face à la culture, puissante et sophistiquée, des populations conquises au Proche-Orient ».

(4) انظر:
Ibid., p. 36 : « L'autochtonie arabe avait était insignifiante, puisque ceux-ci avaient été polythéistes, tribalisés et nomades ».

مواضِعَ لا نكادُ نُفرِّق بين كلام ديكوبير وكرون[1]. أمّا الإخفاق الذي ينسُبه إلى الإسلام، فيُفسِّره برفض العُلماء في العصر العبّاسي تأسيسَ الدّولة بالحواضِرِ (terres de sédentarité) [الشحّاذ والمُحارِب، 39]. ويكمُن فشلُ إسلام التّعاليم كذلك في عجزه عن ابتِداعِ مُؤسّسات حين استقرّ العرب بالأمصار، أو اختراعهم أشكالا سَرْعانَ ما أُهمِلت، وغريبة عن موضوعها كالخِلافة (الشحّاذ والمُحارِب، 365). ويَقبَل ديكوبير مقالات وانسبرو وكرون وغيرهما في انطواء العرب على أنفسهم، وانتظامهم في مجموعات «مُنغلِقة»، ومُعارضتِهم للدولة الحضرية (الشحّاذ والمُحارِب، 49).

قلّما ينجو مُتبِّعٌ من سُلطة التّقليد والنّقل بلا نقد، فمهما حاول ديكوبير أن يعدّلَ مقالة واط في نشأة الإسلام من أزمة قيم، وأزمة اجتماعية، فإنه يظَل قابلا لأساس الفكرة؛ وقد سبقَه «سلفُه» رودنسن إلى الاحتفاء بأطروحة واط. وقضية الأزمة تبدو نسبيةً إذا وضعناها في الوسط المكي حيثُ نشأ الإسلامُ، فإذا كانت هناك أزمة اجتماعية حادّة، فكيف صمدت قُريش سنينَ؟ ولماذا بقي أغلبُ القُرشيين مُوالِين لأشرافهم؟[2] وما هِجرة الرّسول إلى يثرب إلا دليلٌ على الصعوبات التي واجهها خلال الدّعوة بمكةّ أكثر من عشْرِ سنواتٍ كما تذكر المصادر الإسلامية. وكان ديكوبير في خصوص مقالة «الاقتراض» كذلك مُجترا لمقالات البريطاني واط وجمهور المُستشرِقين، إذ يرى واط (1961) أنّ الإسلام ينتمي إلى التقليد اليهودي-

---

(1) يذكرها في مواضع هنا وهناك، ويسير في خطاها في مواضع دون أن يُصَرِّحَ باسمها. وقد تكلّم في قضيّة الاقتراض استنادا إليها:

Ibid., p. 35: « *L'islam comme emprunt.* On sait la thèse de *Hagarism* : l'islam est à son origine une combinaison entre une force barbare et des valeurs éthiques judéo-chrétiennes ».

(2) يشير جعيط إلى تماسك المجتمع المكّي، وانتظامه حول الأشراف والسادة «المُطعِمين» (إطعام الفُقراء). «وهذا ما يُفسِّرُ بالخُصوص أنّ أقليّةً فقط اتّبعت النبي لأنّ الأغلبية بقيت تحت سيطرة الأشراف، وأنّ النبيّ حاول أساسا إدخالَ هؤلاء في دينه، وفشِل في ذلك»، تاريخية الدّعوة، ص 136-137.

المسيحي لأنّه نشأ في بيئة صبغها الكِتابُ المُقدّسُ[1]. وهذه المقالة من «مسكوكات» الاستشراق عُموما، نجد صداها ضاربا في أقدم المُؤلفات الجدلية للإسلام التي غذّتها نزعة مسيحية دينية، لم تُحاوِل أن تفهمَ القرآن وسيرة محمّد، وإنّما قصدت إلى التّشنيع عليهما بالتلبيس. فردُّ القرآن إلى الكِتاب المُقدّس اليهودي والتلمود، تأويلٌ جاءت به جماعة دَيْر كلوني (Cluny) في القرون الوسطى[2]...

ويُسلّم ديكوبير برأي جماعة برينستون في تفوُّقِ ثقافة الشّعوب المفتوحة، فيحارُ المرءُ إزاء ما يكتُبُ باحِثٌ وأستاذٌ بمعاهد رائدة كمعهد الدّراسات العليا في العُلوم الاجتماعية بفرنسا (EHESS)، ومديرُ دراسات بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة (1991-1996)... إذ يطفَحُ بعضُه بنزعة مركزية «غربيّة»، لا يُمكن أن تكون من صميم القيم الأكاديمية، ولا تُعبّرُ عن اندراج الكاتِب في الابستيمي المُعاصِر. ولا تخلو أحكام ديكوبير من طابَع ماهَوِي (caractère essentialiste) لَمّا يختزل -كشابي تقريبا- صفاتِ العرب في الوثنية، والقبلية والتّرحال (polythéistes, tribalisés et nomades). فهل كان جميعُ العربِ يحيْون حياة التّرحال؟ وهل كان العربُ جميعا وثنيين؟ تقدّم تقليب هذه المسائل في نقاشنا لأطروحات جاكلين شابي خاصّة، فأثبتنا تهافتها. فمِن العرب مَنْ كان نصرانيا ويهوديا تشهد على ذلك المصادر الإسلامية، وغير الإسلامية...

وإنّ من آثار لَهَجِ ديكوبير بـالهاجَرية إشارته إلى أنّ اصطِلاحَ «مسلِمون» ظهر في العَقد السّابع من القرن الأوّل الهِجري، لتسمية العرب الذين سكنوا الأمصار

---

(1) انظر:
Watt, *Mahomet*, p. 38 : « L'Islam appartient donc dans un sens à la tradition judéo-chrétienne, parce qu'il naquit dans un milieu qui était imprégné d'idées bibliques ».

(2) لعب هذا الدَّيْر الذي يقع بفرنسا دورا رئيسا في مجُادلة الإسلام خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر (الحروب الصليبية). وقد ذاع صيت رئيسه الرّاهب بطرس المحترم (Pièrre le Vénérable). وبهذا الدّيْر أُنجِزت سنة 1143 أول ترجمة «جدلية» للقرآن. وفي نزوع جماعة كلوني إلى ردّ القرآن إلى اليهودية، راجع البحث القيم لدانيال:
Daniel, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 122.

(الشحّاذ والمُحارِب، 42). وتقوم أطروحة الهاجَرية على فكرة رئيسة، وهي أنّ «المسلمين» الأوائل من العرب كانوا يُسمَّوْن «مغَرِتاي» كما تشهد على هذا برْدية يونانية تعود إلى سنة 642. ويُسمَّوْن في السُّريانية «مهغراي» (أربعينات القرن السابع)، ويُرادِفها اللفظ العربي «مُهاجِرون»[1]. و«المهغراية» مثلما ينصُّ على ذلك مصدر سُرياني مُتقدِّم هم العرب، أبناء إسماعيل من هاجَر[2]. ويُمكن اعتِبار «المهغراية» الهاجَرِين الذين هاجَروا إلى الأرض الموعودة (فِلسطين)[3]. ثمّ ظهر اصطلاح «مسلِمون» مُتأخِّرا، وأوّل ذكر صريح له جاء في كتابة على قُبّة الصخرة عام 691 وما بعدَه. وفي المصادر غير الإسلامية ذُكِر في نص سُرياني يعودُ إلى أواخر القرن الثّامِن (ماشليهانة)[4]. فما يبدو عارِضا من كلام ديكوبير يؤُول إلى صميم مقالات الهاجَرية. وقد أدرك جيليو وبريمار أنّ كتابات وانسبرو وكوك وكرون، وبخاصّة الهاجَرية، كانت ظِئرا لكتاب ديكوبير[5].

لكنّ الكاتِبَيْن الفرنسيَيْن يشنّان هجوما قويّا على ديكوبير، فيقولان إنّ كرون وكوك في الأقل عادا إلى مصادر غير إسلامية وعربيّة أصلية، وهو ما لم يقدِر عليه

(1) انظر:

Crone & Cook, *Hagarism*, p. 8: « This designation appears in Greek as 'Magaritai' in a papyrus of 642, and in Syriac as 'Mahgre' or 'Mahgraye' from as early as the 640s; the corresponding Arabic term is muhājirūn ».

(2) انظر:

Ibid., p. 9.

(3) انظر:

Ibid.: « The 'Mahgraye' may thus be seen as Hagarene participants in a hijra to the Promised Land, and in this pun lies the earliest identity of the faith which was in the fullness of time to become Islam ».

(4) انظر:

Ibid., p. 8 ; p. 159, n. 50 ; p. 179, n. 1.

(5) انظر:

Claude Gilliot et A.-L. de Prémare, «Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant*», In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°58, (1990), p. 143.

ديكوبير[1]. ومُعضلة العربيّة، أمُّ المُعضِلات في بحث ديكوبير لتأسيس الإسلام، إذ أشار بريمار وجيليو إلى أنّ المُؤرِّخ يعتمد على المراجع المنقولة من العربيّة، ويثق بأصحابها[2]. وإذا راجع المصادر العربيّة رأسا، فإنّه يقع في أخطاءٍ فظيعة كسُوء فهمه لاسم زيد الخيل (عَلَم)، وتأويله بكثرة الخيل! وقد نبّه إلى هذه المسألة ثُلّة من نُقّاد ديكوبير[3]؛ فراجعناها في مظانّها، فإذا الكاتِبُ يقول: لمّا كثُرت خيلُ أنصار المدينة، وشَحَّ ما حولها بالكلأ. قرّر النبيّ أن يسترجِعَ فَيْد (إقطاع)، ويُسِيمَ فيها الماشِيةَ. فاحتفر أبو الدّيْلَم، مولى يزيد بن عمرو بن هُبيْرة بِئرا... فرعى الخُلفاءُ الموضعَ، من عمرَ بنِ الخطّابِ حتّى عُمرَ بنِ عبد العزيز[4]... والغريب أنّ ديكوبير يستنتج من هذا أنّ عهدَ المدينة كان زمن رخاء إذا قُورِن بشظَفِ العيش في مكّة! وقد اعتمد الكاتِب على مُعجَم البَكري، وهذا نصّه: «وقال السَّكُوني: كان فَيْدُ فلاةً في الأرضِ بين أسدٍ وطيِّءٍ في الجاهِليّةِ، فلمّا قدِم زيدُ الخيلِ على رسول الله ﷺ أقطعهُ فَيْد. كذلك روى هشام بن الكلبي عن أبي مِخنَف في حديثٍ فيه طولٌ، قال: وأوّلُ منْ حفَر حَفْرا في الإسلام، أبو الدّيلَم مَولى يزيد بن عمر بن هُبيْرة، فاحتفر العينَ التي هي اليومَ قائِمةٌ، وأَساحَها، وغرَسَ فيها، فكانت بيدِه حتّى قام بنو العبّاس،

---

(1) انظر:

Ibid., p. 145.

(2) انظر:

Ibid., p. 144.

(3) في خصوص اللَّبس في فهم «زيد الخيل»، راجع:

- Gilliot et Prémare, «Christian Décobert», pp. 146-147.
- Cheikh-Moussa et Gazagnadou, «Comment on écrit l'histoire...», pp. 208-209.

(4) حاولنا أن نُجمِل بأمانة ما جاء في نصّ ديكوبير:

« lorsque le nombre des chevaux des hommes ralliés a Médine devint très grand, et qu'autour de la cité il n'y avait pas assez à manger pour eux, Muhammad décida de reprendre telle quelle la concession sacrée de Fayd et d'y installer les animaux. Là un certain Abû l-Daylam, client de Yazîd ibn ʿAmrû ibn Hubayra, creusa un trou, une source en jaillit, qui coula longtemps. Les califes successifs protégèrent l'intégrité de l'endroit, en premier lieu ʿUmar ibn al-Khattâb et jusqu'à ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAziz... », Décobert, *Le Mendiant et le Combattant*, p. 269.

فقبَضُوها من يدِه»[1]. فكم خلّط ديكوبير في فهم هذا الكلام العربي! إذ يتحدّث البَكري عن زيدَ الخيلِ، أحدِ أعيان طيء؛ فلا خيلَ ألبتّة، ولا مدينة. ثمّ إنّ أبا الدّيلَم الذي احتفر العينَ عصريٌّ يزيد بن عمر بن هُبيرة (وليس عَمْرا) [ت 132 هـ][2]. ولهذا التخليط في فهم معاني العربية نظائرُ في أطواء الشحّاذ والمُحارِب أكثرَ من تتبعّها الشيخ موسى وقزقنادو[3].

مع هذا التلبيس في فهم النصوص العربية، ينزع ديكوبير نزعة إغرابية باستِعارة اصطلاحات اللّسانيات والعُلوم الإنسانية في كتابه، وهذه «الزِّينة» لا تنفع إذا لم تكن مفاتيحَ لفهم الظّواهر التاريخية، بل قد تسِمُ البحث بمِيسم التَّفَيْهُق الذي لا طائل منه على حدّ حُكم بريار وجيليو[4]. وكان حُكم الشيخ موسى وصاحِبُه على كتاب ديكوبير أشدَّ لكنّه وجيه، إذ قالا إنّه مليء بخلط كثيرٍ في فهم العربيّة، ومُوشَّح باصطِلاحات مجّانية، وهكذا يريان أنّ كتاب الشحّاذ والمُحارِب هو ممّا لا يلزَمُ تصنيفُه إذا أردنا أن نفحصَ عن الإسلام فحصا أنتروبولوجيا تاريخيا[5]! فكأنّ ديكوبير أراد أن يُبهِرَ القارئ غير المُختص لا أنْ يدرُسَ، ويُفهِمَ.

---

(1) البَكري، مُعجَم ما استعجم (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ص 1033.

(2) يزيد بن عُمر بن هُبيْرة الفزاري، نائب مروان بن محمّد. قتلتهُ الخُراسانية (الثورة العباسية) سنة 132 هـ. راجع: الذهبي، سِيَر أعلام النّبلاء، تحقيق حسين الأسد، ط 2 (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1982)، ج 6، ص 207-208.

(3) راجع بحثهما، وقد أطنبا في ترصد هذه الأخطاء:

Cheikh-Moussa et Gazagnadou, «Comment on écrit l'histoire..», *op. cit.*

(4) انظر:

Gilliot et Prémare, «Christian Décobert», p. 145.

(5) انظر:

Cheikh-Moussa et Gazagnadou, «Comment on écrit l'histoire..», p. 247: « au vu des nombreux contresens dans la lecture des textes arabes, du recours injustifié et gratuit à certains concepts, du jeu inqualifiable avec les sources et les références, le travail de Ch. Décobert est l'exemple même de ce qu'il ne faut pas faire si l'on veut prétendre, un jour, produire une anthropologie historique de l'Islam ».

ب. نشأة الإسلام في المصادر الخارِجية (غير الإسلامية)

كان بريهار «تلميذا» مُخلِصا لمذهب كرون وكوك، فكتابُه **تأسيس الإسلام** مِرآة شارِحة لمقالاتهما، ولبعض المصنَّفات الأنجلوسكسونية في نشأة الإسلام. وقد احتفى بالمصادر غير الإسلامية عن الرّسول ونشأة الإسلام، فاحتلّت حيِّزا هامّا من مُؤلَّفه، إذ اعتمد عليها في مواضعَ كثيرةٍ، وخصّها بالقسم الأخير من أقسام الكِتاب الأربعة[1]. فكان بذلك مُقتفِيا لآثار كوك وكرون في **الهاجَرية** إذ انطلقا من موقف حاسِم من المصادر الإسلامية «التي لا يُمكن الثّقة بها لتأخُّرها»... ثمّ اقترحا «الخُروج» منها نهائيا، والاعتماد على المصادر غير الإسلامية، الأرمنية والسُّريانية وغيرها لكونها مُعاصِرةً للدّعوة أو قريبةَ عهدٍ بها، ولكونها غيرَ تمجيديّةٍ[2]. لكن بريهار كان أقلّ غُلوّا في شأن هذه المصادر «الخارجية» (externes)، إذ توسط في الثّقة بها، فلم يقبَلْ بنقد بعض العُلماء لها (فان آس...) لأنّ مُؤلِّفيها مسيحيون ومُعادون للإسلام، ورأى أنّ بعضَ رواياتهم نافِعة (**تأسيس الإسلام**، 27). ومع هذا الدّفاع عنها يعترِفُ بأنّها تحمِلُ رُؤى ذاتيةً (**تأسيس الإسلام**، 30). ولا يغترن القارئ بهذا «التوسط» النظري، إذ عوّل بريهار حسَب قراءتنا على المصادر غير الإسلامية تعويلا، ونالت من كتابه حظّا وافرا.

---

(1) عدد صفحات الكِتاب (الطبعة الفرنسية المُعتمدة) 444 ص. منها 125 ص. للقسم الرابع الذي جاء في شكل ملاحِقَ (Quatrième partie. Annexes)، وتضمّن فصليْن هما الفصل الثّامِنَ عشرَ والتّاسِعَ عشرَ. وقد ضمت هذه الملاحِق ترجمة ضافية لمُؤرِّخي الإسلام الذين اعتمد عليهم، ولغير المسلمين خاصّة من بيزنطيين وسُريان ويونان. وأفرد الفصل التاسِعَ عشرَ (الأخير) لنصوص عن حوادث الإسلام الأولى، استخرجها من المصادر البيزنطية واليونانية المُعاصِرة للدّعوة، أو القريبة منها (نقل بعضها إلى الفرنسية). والغريب أنّ مُترجِم كتاب بريهار أعرض عن تعريب هذا القسم الرابع، فلم يلتفت إليه أصلا على قيمته في الكِتاب (لم نعتمد على هذه الترجمة إطلاقا)، راجع:

- ألفريد لويس دي بريهار، **تأسيس الإسلام بين الكِتابة والتّاريخ**، ترجمة عيسى محاسبي ومراجعة مروان الداية، ط 1 (بيروت: دار الساقي، 2009).

(2) انظر:
Hagarism, p. 3: « The only way out of the-dilemma is thus to step outside the Islamic tradition altogether and start again ».

تواترت في كتاب بريهار دلائلُ التأثُّر الجلي بالاستشراق الأنجلوسكسوني، فذكر أنّ المُؤرِّخين النّصارى شهدوا على غزوات العرب الأُولى لِفلسطينَ ومِصرَ؛ وعرَف السُّريان مُحمَّد باسم «مهمت»، و«مهمد» أو «مَحْمد». ولم يصف هؤلاء المُؤرِّخون الغُزاة العربَ بصفة «مسلم»، وهذا يعني أنّ المُسلِمين لم يتّصفوا بها. ويتحدّث تُوما القِسِّيس (Thomas le Presbytre) -وهو قَسٌّ يعقوبي- عن طيايي (Tayayê) «مهمت»، ونصرهم السّاحِق على البيزنطيين بغزّة سنة أربع وثلاثين وستِّمائة (**تأسيس الإسلام**، 35). وقد ألّف هذا القَسّ تأريخا وصل إلينا من خلال المخطوطة السُّريانية[1]. ويُغطّي الكتابُ فترَاتٍ طويلةً تبدأ من الخليقة حتّى السنة الثلاثين من حُكم هرقل (639-640) عصريَّ الدّعوة المُحمّدية، وقد كُتِب سنة 640م (**تأسيس الإسلام**، 385-386). وبصدد اصطلاح «طيايي»، يقول بريهار إنّ المُؤرِّخين النّصارى سمَّوا العربَ باسم قبيلة طيء، لإقامة هذه القبيلة علاقاتٍ مع الشّمال منذ القِدَم (**تأسيس الإسلام**، 36). أمّا المُؤرِّخ يعقوب الرّهاوي (ت. 708 Jacob d'Édesse) فيُوردُ إشاراتٍ إلى «مهمت» الذي كان يُسافِرُ إلى غزّة، والعربيّة (نُصَيْبِين)، وفينيقية يتّجِرُ بها (**تأسيس الإسلام**، 38). ويُؤكّد هذه المعلومات تقريبا المُؤرِّخ الماروني تيوفيل الرّهاوي (ت. 785 Théophile d'Édesse)، إذ يذكر أنّ محمّدا كان ينطلِقُ من مدينة يثرِب إلى الشّام من أجل التّجارةِ، فاستهوتْه عقيدةُ التّوحيد (**تأسيس الإسلام**، 39).

لا مِراء في أنّ هذه الشهادات غير الإسلامية المُبكِّرة عن الحدث الإسلامي نافِعة في إضاءة الفَترة التي نحن منها بسبيل، أي فَترةِ الإسلام الناشِئ، لكنّ بريهار كان فيها عالةً على كرون وكوك، فما ذكره عن اسم محمّد (مهمت ومهمد...)، أورداه في ثنايا **الهاجَرية** إذ رجعا إلى تاريخ سيبيوس (Sebeos)، المُؤرِّخ الأرمني الذي يُنسب إليه كتاب **تاريخ هرقل** (660 م)، وفيه أنّ إسماعيليا اسمه «مهمت» ظهر في الفَترة

---

(1) حول مخطوطة تاريخ توما في المكتبة البريطانية، راجع ترجمته في:
Hoyland, *Seeing islam as others saw it, op. cit.*, p. 118-120.

التي خرج خلالها اليهود من بلاد العرب (628 م تقريبا). وكان هذا الإسماعيلي يزعُم أنّه بشير بالحقيقة، ويدعو إلى دين إبراهيمَ"[1]... ويُشير الكاتبان إلى أنّ اسم محمّد يظهر في أشكال أخرى كـ«مُأمد» (Moamed) و«مُحمد» (mwḥmd)[2]. وقد راجعنا تاريخ سيبيوس تحقيقا للنص الأصلي، فإذا ما أورده مُؤلّفا الهاجَرية، وبريمار من بعدهما نقل أمين[3]: «ظهر في ذلك العهد أحدُ أبناء إسماعيل، اسمُه «مهمت». كان تاجِرا، وعرض عليهم نفسه باعتِبارِه مُرسلا من الله، داعِيةً إلى طريق الحقّ. وعلّمهم معرفة إله إبراهيم، لأنه كان عالِما، ومُحيطا بقصّة موسى»[4]. وهكذا كان بريمار ناقِلا أمينا لمقالات الهاجَرية، وشارِحا جيّدا لها على خِلاف ديكوبير الذي لبَّس أشياءَ، وأعرض عن النصوص الأصلية التي رجع إليها مُؤلّفا الهاجَرية.

ولِكوْن بريمار مبيِّنا حاذِقا لمقالات الهاجَرية، فقد فسّر مسألة «الهاجَرين» التي بُنِي على قاعِدتها الكِتاب (الهاجَرية)، إذ يقول إنّ السُّريان وصفوا الغُزاة العرب بـ«مهغراية»، وبفترِض الكاتِبُ أنّ المهغراية هم المُهاجِرون. ويُشير إلى أنّ صفة «موغرتاي» اليونانية كانت تدُل على المُهاجرين كما تُخبِرنا وثائق إدارية مصرية، كُتِبت بلُغة مُزدوِجة إغريقية وعربيّة. ويُرجّحُ بريمار أنّ العربَ اتّصفوا بالمُهاجِرين، أي المُهاجِرين في سبيل الله أسوة بالرّسول (تأسيس الإسلام، 36). وليزيد آراء

---

(1) انظر:

Hagarism, p. 6: « At this time there was an Ishmaelite called Mahmet, a merchant; he presented himself to them as though at God's command, as a preacher, as the way of truth, and taught them to know the God of Abraham ».

(2) راجع الهامش السادس بالصفحة 152 (مأمد)؛ والهامش 37 من صفحة 157 (مُحمد): الهاجَرية (نفسه، النص الإنجليزي).

(3) أحال بريمار كذلك على سيبيوس: **تأسيس الإسلام**، ص 37، هـ 7.

(4) اعتمدنا على الترجمة الفرنسية لهذا التاريخ:

l'évêque Sebêos, *Histoire d'Héraclius*, traduite de l'arménien et annotée par Frédéric Macler (Paris: Imprimerie Nationale, 1904), p. 95: « À cette époque, il y avait un des enfants d'Ismaël, du nom de Mahomet, un marchand ; il se présenta à eux comme sur l'ordre de Dieu, en prédicateur, comme étant le chemin de la vérité, et leur apprit à connaître le Dieu d'Abraham; car il était très instruit et très versé dans l'histoire de Moïse ».

كرون وكوك إرساخا يعتمد على سيبيوس الذي سمى الغُزاة العرب «هاجَرشيين» (Hagarachs) أو إسماعيليين، وأبناء إسماعيل؛ وسترادِف هذه العِبارة في الآداب المسيحية اليونانية «أقرنوا» (Agarênoi)، وهي مأخوذة من اسم هاجَر بعبرية الكِتاب المُقدَّس. وقد تأول المُؤرِّخون النصارى، وبِخاصّة سيبيوس ما وجدوه في سِفر التكوين حول العرب وإسماعيل في ضوء أحداث وقتِهم (تأسيس الإسلام، 37)[1]. ولا يخْفي بريهار تعويله على كرون وكوك في غير موضع إذ يحُيل على كتابهما بصدد ما جاء في مخطوطة سُريانية مُؤرَّخة بسنة 682 م، من أنّ نسخة العهد الجديد تمّت في سنة 993 يونانيةً، و63 من تقويم المهغراية، أبناء إسماعيل من هاجَر. ويختِمُ بريهار المسألة بالإلماع إلى أنّ عِبارتَي الهِجرة وهاجَر اجتمعا في الذهنية والكِتابة في المدخل اللغوي السامي «هجر» (تأسيس الإسلام، 37). وقد تقدّم الكلام في شرح كرون وكوك لقضية المهاجرين[2] في تعليقنا على تأثُّر ديكوبير بأطروحتهما، إلا أنّ بريهار كان أكثر سلاسةً ووضوحا في تفسيرها وإغنائها.

انطلق كوك وكرون لمّا «كفرا» بالمصادر الإسلامية لتأخرها، ولنزوعها إلى التمجيد من رسالة «عقيدة يعقوب» (*Doctrina Jacobi*) وهي رسالة مُفاخَرة مسيحية، حُرِّرت باليونانية في قالَب حوار بين يهود قرطاج، وقد أُرِّخت بسنة 634م[3]. وممّا جاء فيها على لسان يهودي فِلسطيني: إنّ نبي السرسنيين (Saracens) دجّال، ومُتنبِّئٌ، ليس لديه سوى إراقة الدّماء[4]... وقد أحسن بريهار إغناء المسألة، إذ فصّل أمورا من الرّسالة، كإشارته إلى أنها حُرِّرت بين سنتيْ 634 و640 م، وأنّها لمُؤلِّف

---

(1) وحول المُؤرِّخ الأرمني القَس سيبيوس، انظر: ص 379-380 من كتاب بريهار.

(2) راجع:

Hagarism, pp. 8-9.

(3) انظر:

Ibid., p. 3 : « If we choose to start again, we begin with the *Doctrina Jacobi*, a Greek anti-Jewish tract spawned by the Heraclean persecution. It is cast in the form of a dialogue between Jews set in Carthage in the year 634 ».

(4) انظر:

Ibid., pp. 3-4.

مجهول. ويورد الكاتِب عُنوانَها الأصلي (*Didaskalia Iakôbou*)، أمّا مُحتواها فهو حوارٌ بين إيوستس (Ioustos) ويعقوب الذي تنصّر، فأقنع إيوستس بالنصرانية. وفي مقاطع من الرّسالة يُكاتِب أبرماس (Abraamès) من فِلسطين أخاه إيوستس في شأن نبيّ السرسنيين، فيخبِرُه بأنّه متنبٌّ، ومُحارِب قاسٍ... وههنا يورد بريهار النصَّ نفسه الذي أورده كاتِبا الهاجَرية[1]. وقد زاد بريهار في قسم الملاحق (الرابع) تعريفا مُختصرا بهذه الرسالة اليونانية التي تُعرف في اللاتينية بـعقيدة يعقوب (**تأسيس الإسلام**، 352).

وفضلا عن التعويل على **الهاجَرية** أكثر بريهار من الرّجوع إلى مصدر أنجلو-سكسوني آخر في خصوص المصادر غير الإسلامية التي اهتمت بنشأة الإسلام، فأحال في مواضع كثيرة على كتاب هيولاند **رُؤية الإسلام كما رآه الآخرون** (**تأسيس الإسلام**، 27؛ 36؛ 54؛ 80؛ 92...)[2]. وحتّى ما أورده عن عقيدة يعقوب خصّه هيولاند بصفحات في كتابه[3]. ونحن لا نُنكِرُ على أيِّ باحِث أن يركَن إلى مراجع العلم، لكن لاحظنا أنّ بريهار استحال شارِحا لمتن **الهاجَرية**، ومترجِما لأشياءَ كثيرة أوردها هيولاند بحذافيرها. ففي القسم الرابع ترجم بريهار لأعلام قُدامى من غير المُسلِمين كيعقوب الرّهاوي، وسيبيوس، وصفرونيوس، وتوما القِسّيس... وكلّ

---

(1) انظر الهاجَرية (النص الإنجليزي المُعتمَد)، ص 3-4؛ وبريهار في تأسيس الإسلام، ص 148-149. وقد اعتمد بريهار في الترجمة الفرنسية لعقيدة يعقوب على داقرون وديروش في «اليهود والمسيحيون بالمشرق البيزنطي»:

Gilbert Dagron; Vincent Déroche, *Juifs et Chrétiens en orient byzantin* (Paris : Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010).

(2) انظر:

Robert G. Hoyland, *Seeing islam as others saw it, a survey and evaluation of christian, jewish and zoroasrtian writings on early islam* (New Jersey : The Darwin Press, Inc. Princeton, 1997). 872 p.

(3) انظر:

Ibid., pp. 55-61.

هؤلاء تعرّض لهم هيولاند بالترجمة، ولآثارهم بالدّرس. وفي ما يلي جدول يُبيّن التشابه بين منهج هيولاند (1997)، وطريقة بريار (2002):

المُؤرّخ أو رجل الدين	كتاب هيولاند: رُؤية الإسلام كما رآه الآخرون *Seeing islam as others saw it*		كتاب بريار: تأسيس الإسلام *Les fondations de l'islam*	
صفرونيوس	Sophronius, Patriarch of Jerusalem (d. ca. 639)	ص 67-73	Sophronios [m. vers 639 de notre ère ?]	ص 380-381
توما القِسّيس	Thomas the Presbyter (wr. ca. 640)	ص 118-120	Thomas le Presbytre [écrit vers 640 de notre ère]	ص 385-386
سيبيوس	Sebeos, Bishop of the Bagratunis (wr. 660s)	ص 124-132	Sebèos [vers 660 de notre ère]	ص 379-380
يعقوب الرّهاوي	Jacob of Edessa (d. 708)	ص 160-167	Jacob d'Édesse [m. 708 de notre ère]	ص 370-371
تيوفيل الرّهاوي	Theophilus of Edessa and the Syriac Common Source	ص 400-409	Théophile d'Édesse [m. 785 de notre ère]	ص 385
زقنين	The Zuqnin Chronicler	ص 409-416	Zuqnîn (Chronique de) [± 770 de notre ère]	ص 393
القدّيس تيوفانوس	Theophanes the Confessor (d. 818)	ص 428-432	Théophane le Confesseur [m. 817 de notre ère]	ص 383-384

وهكذا يكفي مُجرد النظر إلى عناوين بريار وهيولاند ليُدرِك القارِئ مدى تأثر الآخِر بالأوّل في المنهج والمُحتوى. وإنّما يكمن فضلُ بريار في إبانته لما ينقل، وانتهاجه سبيلا مدرسيا؛ وانحرافه عن الإغراب الذي أُولِع به ديكوبير. وعلى

نزوعه إلى التعويل على الاستشراق الإنقلوسكسوني فإنّ كتاب بريهار لا يخلو من تنبيهات عِلمية مُفيدة، كرأيه في المصادر «الخارجية» (غير الإسلامية)، إذ قال إنّ إشاراتِها إلى النبيّ تتطابَقُ مع ما جاء في المصادر الإسلامية (تأسيس الإسلام، 39). وهذا قول حصيف، فأسماء محمَّد التي أطلقها المُؤرّخون النصارى (مهمت ومُأمد)، إن هي إلا نقلٌ صوتي لاسمه العربي بلغة السُّريان والبيزنطيين... والحديث عن اشتغاله بالتّجارة، وحروبه، مواضيعُ مفصَّلةٌ في التواريخ والسير الإسلامية، زادها المُؤرخون غيرُ المسلِمين شيئا من النّظرة الدينية الجدلية (تشنيع). اتّبع رودنسن طرائق الاستشراق الكلاسيكي الفيلولوجية والمقارنية؛ ولم تنجُ شابي من إلباس الاستشراق العتيق حُلّة «جديدة» من اصطِلاحات العُلوم الإنسانية، بل أحيت مقالة «الوثنية» القديمة التي رمى بها المُجادِلون النصارى الإسلامَ، فبنت عليها كتاب رب القبائل. واتّكأ ديكوبير على مقالات وانسبرو وكوك وكرون، فأساء استخدامها برغبته في الإبهار والإغراب؛ وكان بريهار شارِحا حاذِقا لـهاجَرية وهيولاند. فهل يُمكن القول إنّ الاستشراق الفرنسي استشراق «استعادة» (Orientalisme de répétition)[1] بنكهة أنجلوسكسونية؟

---

(1) العِبارة للباحث التونسي عبد الله الشيخ موسى، وتقدم إيرادُها:
Thomas Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien», p. 296.

المَحصول في الاستشراق الفرنسي

لا مِريةَ في أنّ الاستشراق الفرنسي قطعة من الاستشراق عامّة، ينهل منه، ويُرفِده بتآليف أعلامه. وهذا لا يطمِسُ فرادة المُساهمة الفرنسية في بحث التّاريخ العربي الإسلامي، فالأدوار التي أدتها فرنسا في البلاد العربية كان لها كبير الأثر في اكتساب الاستشراق الفرنسي خصوصيةً. ونقصد تحديدا استعمار فرنسا لأقطار عربية كثيرة بالمغرب والمشرق كتونس والجزائر وسوريا... وإن كانت لا تختلف في ذلك عن بريطانيا، فإنها تتميز عن بلدان أوروبية أخرى لم تكن لها مستعمرات عربية (البلدان الإسكدنافية مثلا). لقد أنجزت فرنسا بواسطة مثقّفيها سلسلة من «التمثّلات» (représentations) للإسلام[1]؛ ويرى بعض الباحثين الفرنسيين أنّ أغلب تمثيلات العالَم العربي بفرنسا تتّفق في أنّ الإسلام هو عِلّة أزمته وتأخُّره، وفي أنّ جمودَه يجعله غيرَ مُلائم للعِلم والديموقراطية والعَلمانية... وهذه نِظرة جوهرية (essentialiste) تسِمُ العالَمَ العربي الإسلامي

---

(1) انظر:

Baaklini, «L'orientalisme français et l'islam», *op. cit.*, p. 217.

بمِيسم جِيني أزلي، لا يتغير[1]. وكم عِبنا على جاكلين شابي انجذابها في أحيان إلى تصوير المجتمع الحجازي في الجاهلية تصويرا «جوهريا» ثابتا، لم تُراعِ فيه أيَّ تنوّع، إذ اختزلت صفاتِ العرب في نمط الحياة القبلية، وعِبادة الأوثان (Arabes tribaux adorateurs de bétyles).

وإنّ لتمثُّلات الفرنسيين المُعاصرين للإسلام أسّا تاريخيا، أقام عِماده أعلامٌ في العصور الحديثة منذ فولتير حتّى رينان (Renan)؛ إذ حاول أن يُقيمَ الدليلَ على «بُؤس» الإسلام (médiocrité)، وقد كان الأمرُ من قبلُ محضَ افتِراضٍ[2]. فالعرب في مرآة رينان يُمثّلون العقلية السّامية، وهم شعب هامشي في التّاريخ، ولم يُساهم في الحضارة إلا سلبا، ولا تدين الحضارة العربيّة للإسلام بشيء، إذ هي عربيّة اللسان فحسبُ[3]. وقد ألقى رينان مُحاضرته الشهيرة حول الإسلام والعِلم بالسربون سنة ثلاث وثمانين وثمنمائة وألف، وفيها أبرز «التعارض» الأبدي بين الإسلام والفكر الحر، وذهب فيها أيضا إلى أنّ النزعة الإسلامية لم تكن إلا ضارّة بالبشرية؛ ولن تتحقّق نهضة البلدان الإسلامية بالإسلام بل بإضعافه[4].

وعلى تهافت مقالات رينان في الأوساط الأكاديمية، فإنّنا نجد آثارا لنظريته في الاستشراق الفرنسي المُعاصِر، كإصرار ديكوبير على أنّ بونا شاسعا كان يفصل بين العرب الغُزاة والشعوب المفتوحة (الشحّاذ والمُحارِب، 33)، وإقرارِه بتفوُّق ثقافة الشّعوب التي غزاها العربُ، وأمّا الهُويّة الأصلية للعرب فلا معنى لها، لأنّهم كانوا

(1) انظر:

Jean-Louis Triaud, «L'Islam vu par les historiens français», *Esprit*, no. 246 (Octobre 1998), p. 119.

(2) انظر:

Baaklini, «L'orientalisme français et l'islam», p. 223.

(3) انظر:

Ibid., pp. 223-224.

(4) انظر:

Triaud, «L'Islam vu par les historiens français», p. 122.

وثنيين، وقبائلَ بدوية (الشحّاذ والمُحارِب، 35-36)[1] أو كقول شابي إنّ القرآن «يفترس» الكتاب المُقدّس افتِراسا[1]... وإنّ مثل هذه الآراءُ تجُرّد العرب من أيّ قُدرة على الإبداع، والمساهمة في الحضارة الإنسانية، فحتّى ما يبدو عربيا ظاهِرا (القرآن)، ليس عربيا في المُحتوى على مذهب رينان! ولم يستبد رينان بإنزال العرب منزِلة دنيا، إذ أصابت العدوى مُستشرِقين فرنسيين يُعَدُّون في فريق الاستشراق العِلمي، بل يُوصفون بالدارسين «المُنصِفين» كلوي ماسينيون (Massignon) الذي برّر الاحتِلال الفرنسي في كتابه الوعد المقطوع[2]، ومَدَحه بدعوة فرنسا إلى تخليص الشعوب العربية الإسلامية من التأخر والمهانة لأنّ الشيوعية بقيمها المُخالِفة للبناء الاجتماعي الإسلامي عاجِزة عن ذلك، وكذلك الرأسمالية لتقديسها المادّةَ؛ أمّا بريطانيا فقد أخفقت في فِلسطين[3]...

سيطر على الدّراسات العربية والإسلامية (l'Institut d'Études Islamiques) بفرنسا خلال عُقود معهدُ الدّراسات الإسلامية بالسربون، وقد أنشأه في العقد الرّابع من القرن العِشرين الجيل الأول من المُستشرِقين الفرنسيين كديمومبين ومارسي، وماسينيون. وكان هؤلاء الأعلام كسائر المُستشرِقين الكلاسيكيين مُتشبّثين بمنهجيات البحث التاريخية والفيلولوجية التي أرسى أركانها أعلام المُستشرِقين في القرن التاسع عشرَ كنولدكه وغولدتسهر وغيرهما. ولم يستطِع الجيل الجديد من المستشرقين الفرنسيين كبلاشير ولاووست وبيرك (Jacques Berque) أن يُحدِثَ تبديلا حيقيقا في طرائق البحث بالمعهد في الخمسينات، لأنّ هذا الجيل كذلك كان يحذِق المنهجية الفيلولوجية، ويهتمّ بالتاريخ العربي القديم. ويعكس تقديم

(1) انظر:
Chabbi, *Le coran décrypté*, p. 81: «De la bible au coran, on pourrait presque aller jusqu'à dire qu'il s'agit d'un rapport de prédation».

(2) انظر:
Louis Massignon, *Parole donnée* (Paris, 1962).

(3) انظر:
Baaklini, «L'orientalisme français et l'islam», p. 229-230.

العدد الأول من مجلّة أرابيكا (*Arabica*) الذي صدر سنة 1954 الخطَّ التقليدي للمعهد (مجلّة المعهد)[1]. وقد غلبت على الرسائل الجامعية المُنجَزة في رحابه الطريقةُ النصية في دراسة الآداب العربية (الاعتماد على النصوص)، والاهتمام بالماضي العربي الإسلامي دون التاريخ الحديث[2]. ولا نعتقد أنّ الجيل المُعاصِر من أضراب رودنسن وشابي تحرر من أسر المنهجية الفيلولوجية والتاريخية، فأثرها بيّن في كتاب **محمّد** لرودنسن، إذ يتوسل بالفيلولوجيا بصدد الاصطلاحات التاريخية، ويجعل منها مدخلا لتفسيراته؛ أمّا شابي فكشفنا أنّ خطابَها قَشيب في ظاهره، وقديم في باطنه، استندت فيه إلى أساطين الاستشراق الكلاسيكي كلامنس وفلهوزن، إذ أفادت من كتابه **بقايا الوثنية العربية** في إنشاء أطروحتها الكبرى عن «وثنية» الرب القرآني الأول (ربّ البيت).

أُحدِث سنة سِتين وتسعمائة وألف القسمُ الرابع والعشرون (24) في المركز القومي للبحث العِلمي (CNRS)، وسُمّي قسمَ اللّغات والحضارات الشرقية (Langues et civilisations orientales)؛ وكان الهدف من إنشائه تجديد البحث حول العالَم العربي المُعاصر بالاستفادة من العلوم الاجتماعية والاقتصادية[3]. وقد اتّسم البحث في الدراسات العربية والإسلامية داخلَ المركز بتضافر الاختصاصات، واستقام على معايير البحث في العلوم الإنسانية[4]. وهكذا لم تعُد السربون في مطلع الستّينات تحتكر الدراسات العربية؛ ويرى بريسون أنّ هذه الدّراسات اصطفّت

---

(1) انظر:

Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien», *op. cit.*, p. 508-509.

(2) يتحدّث بريسون عن العقد السادس وأوائل السابع، وهي الفَترة التي أشرف فيها على المعهد بلاشير وأقرانُه (لاووست...):

Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien», p. 272.

(3) انظر:

Brisson, «La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis», p. 509.

(4) انظر:

Brisson, «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien», p. 288.

في العقد السابع في صفّ ابستيمي العُلوم الإجتماعية، فقطعت علاقتها بالخِطاب الاستشراقي التقليدي ومنهجياته. وحصَلت فضلا عن ذلك قطيعة مع المواضيع القديمة، والطّريقة النصّية (الاعتماد على الكُتب). وكان للباحِثين العرب مُساهمة قويّة في نحت التحوّل الذي طرأ، إذ حرّروا في نهاية الستّينات ثُلُثَ المقالات المنشورة بمجلّة أرابيكا[1]. ويستخلص الباحث من كلّ هذا أنّ تطوّرا داخليا، ونقدا خارجيا للاستشراق، تضافرا لينتِجا تحوّلا عميقا في الخطاب العِلمي الفرنسي حول العالم العربي إبّان العقدين السابع والثامن من القرن العِشرين[2].

ونحن نختلف مع بريسون اختلافا واسِعا، فالخِطاب الاستشراقي الفرنسي بصدد السيرة ونشأة الإسلام مثلا، لم يشهد تبدّلا حقيقيا من حيثُ المنهجُ، والعمادُ المعرفي (الابستيمي). وقد رأينا في النماذج التي درسنا أنّ الفيلولوجيا ظلّت منهجا مُتّبعا لدى رودنسن وشابي كذلك، وإنْ بدرجات مُتفاوتة. وبيّنا أنّ الاستشراق الكلاسيكي تسلّط على كليهما، فأخذ رودنسن من آراء نولدكه وأندرِي، واعتمد على مقالة واط في نشأة الإسلام من أزمة قيم، وأزمة اجتماعية، نخرتا مجتمع غرب الجزيرة قُبيل الإسلام (محمّد، 58-59)؛ وقد بزّت جاكلين شابي رودنسن في الاعتِماد على مُستشرِقين كانوا جواسيسَ لدول استعمارية أكثرَ مما كانوا عُلماء، من أمثال لورانس، أو عُرفوا بتعصّبهم الديني على الإسلام ونبيه كهنري لامنس. ولا شكّ في أنّ مثل هذه المراجع إذا اعتُمِدت بلا نقد صميم، لا تُساهم في بناء خطاب عِلمي عن الإسلام، كثقة شابي في آراء فلهوزن، واكتفائها بالثناء عليه.

أمّا ديكوبير فقد ضرب في الصّحراء بلا دليل، إذ عاقته قلّةُ حذقه للعربية عن فهم مسائل في التاريخ الإسلامي فهما سليما، كما أوقعته فتنتُه بكتاب الهاجَرية في

---

(1) انظر:

Ibid, pp. 270-273; 283.

(2) انظر:

Ibid, p. 275 : « Évolutions internes et critiques externes de l'orientalisme se sont ainsi conjuguées pour aboutir, à la fin de notre période d'étude, à une profonde transformation du discours scientifique français sur le monde arabe ».

تكرار أطروحته، لكنّ كوك وكرون رجعا إلى مصادر عربية أصلية، وهو ما قعد عنه ديكوبير. ولم يستطع بابتداعه ثلاثية استقاها من ميراث الرسول، أي البغلة والسلاح والضيعة، أن يُنجزَ فتوحا عِلمية ذات بال، فكلّ تفسير للظّواهر ينطلق من بناء جاهز يظلُّ قاصِرا عن استيعاب خصائصها، ثمّ إن هذه الثلاثية تستند إلى رواية إسلامية، وديكوبير من المُطّرِحين للمصادر الإسلامية، ومن غير الواثقين فيها، ومن الرويات الإسلامية الأخرى ما يعارض الرواية التي اتّخذها عُمدةً لبحثه! هذا فضلا عن نزوعه إلى الإغراب والإبهار باستخدام اصطِلاحات العُلوم الإنسانية الجديدة. ولعلّ بريمار كان أقربَ الجماعة إلى إنصاف العُلماء وتواضعهم، فلم يدّع أن يأتيَ بما لم يأتِ به المُتقدِّمون، بل حاول أن يُفيد من الجهود العِلمية المُختلِفة في الفحص عن بعض مسائل السّيرة. ودعا إلى استنطاق المصادر غير الإسلامية عن عهد النبي، ونقل شيئا منها إلى الفرنسية، فأفاد العلمَ، وإن كان في بعض عمله شارِحا حاذِقا لـ **هاجَرية** وهيو لاند صاحب **رُؤية الإسلام كما رآه الآخرون** (1997). وعلى هذا السَّمتِ يجوز أن نُجيبَ عن سُؤالنا الذي تركناه مُعلَّقا: هل الاستشراق الفرنسي المُعاصر استشراقٌ تكرار؟ بقولنا: إنّ الاستشراق الفرنسي المُعاصر، استشراق «استعادة» (Orientalisme de répétition) من وجوه كثيرة.

قائمة المصادر والمراجع

I. المصادر

- Chabbi. Jacqueline, *Le seigneur des tribus, L'islam de Mahomet*, (Paris: Noêsis, 1997).
- *Le Coran décrypté, figures bibliques en Arabie* (Paris: Fayard, 2008).
- Décobert. Christian, Le *Mendiant et le Combattant, l'institution de l'islam* (Paris: Éditions du Seuil, 1991).
- de Prémare. Alfred-Louis, *Les fondations de l'islam entre écriture et histoire* (Paris : Seuil, 2002).
- Rodinson. Maxime, *Mahomet*, édition revue et augmentée (Seuil, 1968)
- *Mahomet* (Seuil, 1994).

II. المراجع

1. العربيّة والمُعَرّبة

أ. المراجع العربيّة القديمة مرتّبة ترتيبا تاريخيّا

- ابن سعد. محمّد (ت. 230 هـ)، كِتاب الطّبقات الكبير، تح. علي عمر، ط 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001).

- البلاذري. أحمد بن يحيى (ت. 279 هـ)، **أنساب الأشراف**، تح. سهيل زكّار ورياض زركلي، ط 1 (بيروت: دار الفكر، 1996).
- الطّبري. محمّد بن جرير (310 هـ)، **تاريخ الطبري**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (مصر: دار المعارف، 1967).
- الحَموي. ابن واصل (ت. 697 هـ)، **تجريد الأغاني**، تح. طه حسين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: مطبعة مصر، 1955).
- ابن خلدون. عبد الرحمن (ت. 808 هـ)، **سيرة الرسول**، تح. سعيد عاشور (القاهرة: مطبعة الآداب، 1999-2000).

– **المقدّمة**، تح. خليل شحادة ورياض زِركلي (بيروت: دار الفكر، 2001).

ب. المراجع العربيّة الحديثة مرتّبة على حُروف المُعْجَم:

- أدهم. إسماعيل، **من مصادر التاريخ الإسلامي**، في: **المؤلفات الكاملة للدكتور إسماعيل أدهم**، تحرير وتقديم أحمد إبراهيم الهواري (مصر: دار المعارف، 1986).
- أركون. محمّد، **قضايا في نقد العقل الدّيني**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000).
- **أركون وآخرون، الاستشراق بين دُعاته ومُعارضيه**، ترجمة هاشم صالح، ط 3 (بيروت: دار السّاقي، 2016).
- إزيتسو. توشيهيكو، **بين الله والإنسان في القرآن**، دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالَم، ترجمة عيسى العاكوب، ط 1 (دمشق: دار نينوى، 2017).
- بزاينيّة. حسن، «قضايا ترجمة القرآن، ترجمة بلاشير لسورة النّجم أنموذجا»، **مجلّة العربيّة والتّرجمة** (بيروت)، السنة 4، العدد 11 (2012).

- كِتابة السّيرة النّبويّة لدى العرب المُحدَثين، اتّجاهاتُها ووظائِفُها، ط 1 (الدّار البيضاء؛ بيروت: المركز الثّقافي العربي؛ مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود»، 2014).

- «جُهود بعض المُحدَثين في تجديد خطاب السّيرة النّبوية»، في كتاب جماعي: محاولات تجديد الفكر الإسلامي، مُقاربة نقدية، إشراف بسّام الجمل، ط 1 (الرباط؛ بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016)، ج 1.

- «نقد مُقدِّمات الأب لامنس النقدية لكتابة السّيرة النبوية»، مجلّة دراسات استشراقية (فصلية محكَّمة تصدر بالعراق)، السنّة 4، العدد 11 (ربيع 2017).

- بشير. سليمان، مُقدمة في التاريخ الآخر، نحو قراءة جديدة للرواية الإسلامية، ط 1 (بغداد؛ بيروت: دار الجمل، 2012).

- جعيّط. هشام، الوحي والقرآن والنبوّة، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000).

  - تاريخية الدّعوة المحمّدية في مكة، ط.1 (بيروت: دار الطليعة، 2007).

- جلول. فيصل، الجندي المستعرب: سنوات مكسيم رودنسون في لبنان وسوريا (1940–1947)، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2012).

- الدّشتي. علي، 23 عاما، دراسة في الممارسة النبويّة المحمديّة، ترجمة ثائر ديب، ط 2 (دمشق: رابطة العقلانيين العرب؛ مؤسسة بترا للطباعة والنشر، 2006).

- الرّصافي. معروف، الشخصيّة المُحمّديّة أو حلّ اللّغز المقدّس، ط 1 (ألمانيا: منشورات الجمل، 2002).

- سعيد. إدوارد، «إعادة النّظر في الاستشراق»، ترجمة ثائر ديب، الآداب الأجنبية (دمشق)، العدد 115 (2003).

- الشايب. لخضر، نُبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر (الرياض: مكتبة العبيكان، [د. ت.]).

- الشّرقاوي. عبد الرحمن، محمّد رسول الحرية، ط 5 (مصر: دار المستقبل، [د. ت.]).

- شعبان. محمّد عبد الحي، **التّاريخ الإسلامي في تفسير جديد**، ترجمة عبد المجيد القيسي (لبنان: دار الدّراسات الخليجية، [د. ت.]).
- الطّهطاوي. رفاعة رافع، **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز**، تح. عبد الرحمان حسن محمود وفاروق حامد بدر، 2 ج في 1 (القاهرة: مكتبة الآداب، 1982).
- العظم. صادق جلال، **الاستشراق والاستشراق معكوسا** (بيروت: دار الحداثة، 1981).
- العلوي. هادي، **الاغتيال السّياسي في الإسلام**، ط 2 (دمشق: المدى، 1999).
- علي. جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط 2 ([د. م.]: منشورات الشريف الرضي، 1993).

  – **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية** (بيروت: دار الحداثة، 1988).
- عيتاني. حسام، **الفتوحات العربية في روايات المغلوبين**، ط2 (بيروت: دار الساقي، 2014).
- غابرييلي. فرانسيسكو، **محمّد والفتوحات الإسلامية**، تعريب عبد الجبار ناجي [عن الإنقليزية]، ط 1 (بغداد؛ بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث؛ منشورات الجمل، 2011).
- فازيو. نبيل، **الرّسول المُتخيَّل، قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق** (مونتغمري واط ومكسيم رودنسون)، ط 1 (بيروت: منتدى المعارف، 2011).
- فرحات. عبد الحكيم، **نُبوة محمّد صلى الله عليه وسلّم في الاستشراق الفرنسي المُعاصر، جاكلين شابي (أنموذجا)**، ([د. م.]: [د. ن.]).
- قبيسي. حسن، **رودنسن ونبي الإسلام**، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 1981).
- مبارك. زكي، **النّثر الفنّي في القرن الرّابع** (القاهرة: مؤسّسة هنداوي، 2013).
- النعيم. عبد الله محمّد الأمين، **الاستشراق في السيرة النبوية، دراسة تاريخية لآراء**

(واط- بروكلمان- ڤلهاوزن) مُقارنة بالرؤية الإسلامية، ط 1، سلسلة الرسائل الجامعية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997).

- نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وآخرين، ط 1 (بيروت: مؤسّسة كونراد- أدناور، 2004).
- هيكل. محمّد حُسين، حياة محمّد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983).
- دَروزة. محمّد عِزة، سيرة الرسول صُور مُقتبَسة من القرآن الكريم، ط 1 (مصر: مطبعة الاستقامة، 1948).

2. المراجع غير العربيّة

- Abd-el-Malek. A., «L'orientalisme en crise», *Diogène* 44, 4e trimestre (1963).
- Andrae. Tor, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jules Roche (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955).
- *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, traduit de l'Allemand par Jean Gaudfroy-Demombynes (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945).
- Baaklini. Maha, «L'orientalisme français et l'islam : Les approches de l'autre», in : *Les Cahiers de l'Orient* (Paris), n°2, deuxième trimestre (1986).
- Barthes. Roland, *Essais critiques* (Paris: Éditions du Seuil, 1964).
- Blachère. Régis, *Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris: P.U.F, 1952).
- Brisson. Thomas, «La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis Lieux, temporalités et modalités d'une relecture», *Revue d'anthropologie des connaissances*, Vol. 2, n. 3 (2008).
- «Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980) : comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines ?», *Revue française de sociologie*, Vol. 49, 2008/2.

- Carr. E. Hallet, *Qu'est–ce que l'histoire?* (Paris: la Découverte, 1988).
- Chabbi. Jacqueline, «Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet», *Arabica* (Janv. 1996).
- Cheikh-Moussa. Abdallah et Didier Gazagnadou, «Comment on écrit l'histoire... de l'islam! A propos de *Le Mendiant et le combattant. L'institution de l'islam* de Ch. Décobert», *Arabica*, T. 40, Fasc. 2 (Jul., 1993).
- Clastres. Pierre, *Archéologie de la violence* (Éditions de l'aube, 1999).

- *La société contre l'État* (Bibliothèque Anarchiste Anti-copyright, 1974).

- Crone. Patritia & Michael Cook, *Hagarism, the Making of the Islamic World*, (Cambridge University Press, 1977).
- Daniel. Norman, *Islam and the West, the Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).

- *Islam et Occident*, traduit de l'anglais par Alain Spiess (Paris: Cerf, 1993).

- Durkheim. Émile, *Les formes élémentaires de la vie Religieuse*, Présenté par Michel Maffesoli (Paris: CNRS Éditions, 2008).
- Gaudefroy-Demombynes. Maurice, *Mahomet*, Coll. L'évolution de l'humanité (Paris: Albin Michel, 1957).
- Gilliot. Claude et A.-L. de Prémare, «Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant*», In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°58 (1990).
- Hourani. Albert, *Histoire des peuples arabes*, Trad. franç. (Paris: Éditions du Seuil,1993).
- Hoyland. Robert G., *Seeing islam as others saw it, a survey and evaluation of christian, jewish and zoroasrtian writings on early islam* (New Jersey : The Darwin Press, Inc. Princeton, 1997).
- Lammens. Henri, *Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra* (Roma: Pontif. Institutum Biblicum, 1912).

- *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1928).

- Lévi-Strauss. Claude, *Race et histoire* (Paris : Denoël, 1987).
- Luxenberg. Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007).
- Motzki. Harald (ed.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources* (Leiden: Brill, 2000).
- Moubarac Y., *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam* (Paris: Geuthner, 1957).
- Puech (….), *Histoires des religions* (Paris: Éditions Gallimard, 1994).
- Ricoeur. Paul, «Narrativité, Phénoménologie et Herméneutique», in: *L'Univers philosophique*, Presses Universitaire de France.
- Robin. Christian, «Chabbi Jacqueline, Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet», in: *Bulletin critique des Annales islamologiques*, n. 18 (2002).
- Rodinson. Maxime, «Bilan des études mohammadiennes», *Revue Historique*, 87ᵉ année, Tome CCXXIX (1963).
- *La Fascination de l'Islam* (Paris: Maspero, 1980).
- Sabanegh. E. Sami, *Muḥammad B. Abdallah «le prophète», portraits contemporains, Egypte 1930–1950* (Paris: J. Vrin, 1981).
- Said. Edward, *L'Orientalisme l'Orient créé par l'Occident*, Traduit de l'Amércain par Catherine Malamoud (Paris: Éditions du Seuil, 2005).
- Sebêos. l'évêque, *Histoire d'Héraclius*, traduite de l'arménien et annotée par Frédéric Macler (Paris: Imprimerie Nationale, 1904).
- Triaud. Jean-Louis, «L'Islam vu par les historiens français», *Esprit*, no. 246 (Octobre 1998).
- Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète*, représentée la première fois en 1742 (Paris: 1825).
- Watt. Montgomery, *Mahomet, prophète et homme d'état* (Paris: Payot, 1962).
- Wessels. Antonie, *A modern arabic biography of Muḥammad, a critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad* (Leiden: Brill, 1972).

فِهْرِس الأعلام

-أ-

-ب-

-ت-

-ج-

-ح-

-خ-

-د-

-ر-

-ز-

-س-

-ش-

-ص-

-ط-

-ع-

-غ-

-ف-

-ق-

-م-

-ن-

-هـ-

-و-

-ي-

هذا بحثٌ جامع عن نُصوص الاستشراق الفرنسي المُعاصر من خلال أبرز أعلامِه: ماكسيم رودنسن وجاكلين شابي وديكوبير ودي بريمار. وقد اعتمدنا فيه على النصوص الفرنسية الأصلية طلبا للأمانة، وسلكنا في إنجازه طريقةً نقدية، فلم نجتزِئ بعرض آراء المُؤرخين الفرنسيين المُعاصرين في السّيرة وظهور الإسلام، وإنّما عيّرنا مقالاتهم في ضوء العلوم الإنسانية والفلسفة، فأظهرنا ما فيها من تهافُتٍ وما فيها من إحكام، وبيّنا ما يشدُّها إلى التقليد الاستشراقي من وشائجَ، وما أصابها من تأثير الاستشراقَ الإنجلوسكسوني، مُعرضين في كلٍّ ذلك عن منازع الجدل الإيديولوجي، مُلتزمين حياد العِلم ما استطعنا. ونعتقد أنّنا تجاوزنا في بحثنا الدراساتِ «الجزئيةَ» التي تهتم بعَلَم من أعلام المُؤرّخين الفرنسيين دون غيره، وهو ما نحت إليه كثير من الدراسات العربية، وحتى الفرنسية. فنرجو أن نكون قد سدَدنا ثغرة في المكتبة العربية التي تفتقر إلى دراسة وافية لنصوص المُؤرِّخين الفرنسيين في السيرة النبوية.

المؤلّف

الكلمات المفاتيح: سيرة نبويّة، نشأة الإسلام، استشراق، رودنسن، جاكلين شابي، كرستيان ديكوبير، دي بريمار.


ISBN: 978-9938-24-095-5

